A Vida Psíquica do Homem

Ensaio filosófico sobre o Materialismo e o Espiritualismo.

Principais memórias e obras do mesmo autor

--

Cura radical das hérnias, pelo método de Wood. – Paris – 1861.

Do Aborto, sob o ponto de vista obstétrico. – Rio de Janeiro – 1863.

Da Conduta do parteiro, nas apresentações da espádua. – Rio de Janeiro – 1866.

Lições de clínica cirúrgica. – 2 volumes – 1866 – 1870.

Traité théorique et pratique des accouchements. – Editor Asselin. – Paris – 1873.

Da Uranoplastia e Estafilorrafia. – Rio de Janeiro – 1877.

Clínica Cirúrgica do Hospital da Misericórdia. – 2 volumes. – Rio de Janeiro – 1880 – 1881.

Contribuições à Cirurgia e à Ginecologia Contemporâneas, com numerosas estampas intercaladas no texto. – Paris – 1897.

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

VISCONDE DE SABOIA

Diretor Honorário e Lente jubilado da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Membro de diversas sociedades científicas brasileiras e estrangeiras.

A VIDA PSÍQUICA DO HOMEM

Ensaio filosófico sobre o Materialismo e o Espiritualismo

LAEMMERT & C. Editores

Rio de Janeiro e S. Paulo – 1903.

À ACADEMIA CEARENSE

HOMENAGEM E RECONHECIMENTO.

*

À MOCIDADE BRASILEIRA DAS ESCOLAS DE ENSINO SECUNDÁRIO E SUPERIOR

CONSIDERAÇÃO AFETUOSA.

Do Autor.

PREFÁCIO

—

Achando-me, como cirurgião, e principalmente como lente de clínica cirúrgica da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, em condições de observar, por mais de trinta anos, os fenômenos referentes aos grandes e curiosos processos de reparação dos tecidos orgânicos ou de fisiologia patológica, sentia-me arrastado, diante da admirável coordenação e relação desses fenômenos com a origem da vida nos seres orgânicos e principalmente no homem, a perguntar a mim mesmo qual era a natureza e essência das causas ou leis que determinavam as transformações ovulares e embriogênicas, e faziam com que um corpúsculo celular no estado fisiológico, passasse por diversas transformações e encerrasse em si uma espécie de virtualidade para no músculo formar uma fibra muscular, ora lisa, ora estriada, gozando ou desenvolvendo todas as propriedades do respectivo aparelho orgânico; nos nervos: uma célula nervosa, nos ossos: uma célula óssea, recebendo para desenvolver-se o mesmo impulso de vida que o óvulo ou semente experimenta ao contato do gérmen fecundante, de que resulta a impregnação da vida na matéria, ao passo que essas mesmas células, chamadas a refazerem esses mesmos tecidos, quando acidentalmente sofriam uma divisão ou solução de continuidade, estabeleciam a união e reparavam assim a solução de continuidade, mas às vezes sem apresentarem a constituição e assumirem os caracteres e as propriedades das células musculares, nervosas e ósseas. Em contraposição apresentavam-se em lugares e regiões, onde não havia necessidade de qualquer reparação ou composição orgânica, massas de tecido de natureza muscular, óssea ou nervosa, constituindo produtos chamados heterogêneos ou heterólogos.

Em resumo: «por que é que o sangue, como diz Raul Pictet em seu *Estudo crítico do materialismo e do espiritualismo*, pág. 302, deposita o músculo, ali o osso, mais adiante o humor vítreo, a unha, a cartilagem, os cabelos, a sinóvia, o conjunto dos tecidos de que o corpo de todos os animais é construído?»

Por que, ouso inquirir, o plastídio ou a célula elementar, chegando ao periósseo ou ao tecido ósseo a fim de reparar as perdas fisiológicas ou acidentais que este sofrera, se converte em célula óssea, e não em um tecido de espécie diversa, restabelecendo ali por um trabalho verdadeiramente ontológico a forma específica, e seguindo assim uma direção apropriada e um plano determinado, como um prolongamento da ontogênese?

São questões estas bem cativantes e interessantes que em todo o caso as teorias físico-químicas ou das energias químico-térmicas não podem por si mesmas resolver.

Elas têm um valor bem significativo e característico da vitalidade e se acham decididamente sob a influência do que Flourens chamava *força vital, plástica, morfoplástica* ou *protoplásmica*, e que Dastre, em sua recente obra sobre a *Vida e a Morte* designa, na impossibilidade de dizer o que é a vida, com o nome de energia vital, força que dirige o crescimento do *ser* e que no fim de certo período da vida se equilibra com a força desassimiladora, e entra depois em período regressivo ou em que a *assimilação* se torna paulatinamente inferior à *desassimilação*.

Tudo isso são atos surdos, silenciosos, inerentes ou ligados à função nutritiva.

Pois bem: descortinar esses mistérios tão curiosos das forças orgânicas era penetrar na essência da vida, perscrutar a sua dependência e as suas relações com os centros de inervação, não só debaixo do ponto de vista mecânico, como sensorial e até psíquico.

Todo preocupado com o estudo da cirurgia, já pelo cargo que exercia, já pelo desejo que tinha e nutria de me achar sempre, tanto quanto a minha modesta inteligência permitia, à par dos progressos das ciências cirúrgicas, não tive nunca o lazer, senão nestes últimos anos por ter deixado o exercício efetivo de lente da faculdade, de me aplicar ao estudo mais particular das questões a que acabei de referir-me, e de entregar-me com assiduidade e quase que exclusivamente à leitura e meditação do que tem sido escrito e publicado de mais importante sobre a concepção da vida, e o modo pelo qual se devia formar a ideia do mundo, natureza e funções dos seres anímicos, e como se chegava a resolver todos os problemas relativos não só à gênese, e lugar do homem no meio da criação, como às suas manifestações fisiológicas e às suas funções psicológicas.

Em meus estudos notei, tanto nos antigos como nos filósofos e escritores modernos dos mais afamados, que não eram em pequeno número os sistemas, as doutrinas e teorias expostas e afirmadas com mais ou menos talento e dialética, às vezes revestidas de erudição descomunal ou de uma audácia admirável, sobre os fenômenos biológicos e psíquicos no homem, ressuscitando e ampliando algumas delas, doutrinas antiquíssimas que já haviam sido combatidas e tinham caído em completo esquecimento, ou formulando outras em uma vasta síntese sobre bases fornecidas pelas ciências fisiológicas e físico-químicas contemporâneas, nas quais se pensou, pelos progressos maravilhosos que têm feito, encontrar ou achar o meio certo, natural e seguro de explicar e resolver todos os problemas cosmogônicos e antropológicos ou tudo o que se referia à natureza e à vida psíquica do homem, em sentido inteiramente oposto a doutrinas sustentadas por outros sábios e filósofos antigos e modernos, que, por altas cogitações do entendimento e já firmados nos princípios fundamentais dessas ciências, deram uma outra solução a esses problemas.

Foi assim que me achei diante de dois vastos sistemas de concepção do mundo e da vida em todas as suas manifestações. No primeiro, em que entram diversas doutrinas e princípios filosóficos, mas que se conservam idênticos no fundo ou na solução das questões fundamentais, o homem é considerado um ser distinto de todos os outros animais, composto como estes de um corpo, mas dotado de uma alma espiritual — e que a esse espírito, uno, indivisível, simples e imortal, se prendem todos os atos mentais — a inteligência, o pensamento refletido, a vontade livre, o instinto religioso — base da verdadeira moral, procedendo a alma e vida de um Poder supremo perfeito e infinito — criador de tudo e das leis que regem o universo na mais sublime e admirável ordem e harmonia, traçando para o espírito princípios diversos dos que regem a matéria, mas os unindo nas mais estreitas relações para a manifestação da vida psíquica, deixando o homem preso à sua contingência e imperfeições, mas dotando-o do livre-arbítrio e estabelecendo leis morais, para que ele compreendesse o bem e o mal, a verdade e o erro, a virtude e o vício, enfim o belo em todas as suas formas, tendo faculdades para chegar ao conhecimento de seu criador e pôr-se em relação com ele, por meio de atos, cujo conjunto constitui o que se dá o nome de religião.

No segundo sistema, em que também grandes variedades doutrinárias são encontradas, como depois mostrarei, nega-se o espírito, nega-se Deus, e por que não se pode negar a razão, o pensamento, a ideia, a vontade, o conhecimento do belo e da verdade, a prática da virtude, do bem e do mal, atribui-se tudo a funções particulares dos aparelhos orgânicos ou nervosos, sendo a ideia de Deus, o livre-arbítrio e tudo o que se refere à espiritualidade e imortalidade da alma, uma futilidade, uma quimera — uma velharia metafísica, sem significação alguma, imaginada pela vaidade e pelo orgulho do homem — ser que não foi criado por uma entidade a que dão o nome de Deus e à sua imagem, mas procedeu por transformações de um antropoide, pela mesma forma que este nasceu de um gorila ou de um chimpanzé, tendo todos os seres orgânicos por origem, segundo a doutrina de certa escola, uma combinação fortuita de átomos dependentes da conservação da energia e transformações das forças da matéria.

Para esses fisiologistas — psicólogos e naturalistas — quem pensa, quem raciocina, quem idealiza não é o espírito, é a alma, é a massa cerebral e com certeza o neurônio ou célula terminal dos nervos, que, além disso, se emociona, tem paixões, vontade, sentimento, segundo as impressões que recebe e as excitações provocadas, por que na esfera psíquica tudo se reduz à sensação e representação consecutiva.

Eles não podem compreender, senão por um milagre, a ação sobre o corpo de uma coisa imaterial, como a alma, mas evitam de explicar como é que apenas do contato dos germens masculino e feminino pôde expandir a vida anímica; e, se com efeito o cérebro pode estar submetido à lei conservação da energia, não se segue que não exista nos centros cerebrais uma força imaterial, não havendo fisiologista que dê a respeito uma prova irrefutável.

Dizer que o mundo vivo, como o mundo inanimado, não oferece outra coisa mais do que mutações de energia, e que os fenômenos da vida não são mais do que metamorfoses energéticas, como são também os outros fenômenos da natureza, é formular hipóteses que não adiantam a solução da questão e nem a esclarecem.

A moral para essa escola, ou não existe, ou se reduz a uma questão de costume individual ou social, ou não passa de um produto evolutivo de dois instintos antagônicos — o egoísmo e a simpatia interessada — ou tem, como queria Littré, uma *origem orgânica* por depender da luta entre o instinto nutritivo, que é egoístico, e o instinto sexual, que é altruísta, ou resultando, como sustentam Darwin e Huxley, da transformação pura e simples dos instintos sociais. Nessas teorias não se encontra uma só vez nem a ideia, nem uma palavra sobre a liberdade, nem ideia nem palavra de obrigação a obedecer. O dever, nome sublime e grande, segundo Kant, não traduz a necessidade de obedecer à lei, pelo respeito à lei, e deixa assim de ser uma regra absoluta que nos obriga por si mesma, e não por suas consequências, sem consideração a qualquer utilidade social.

O remorso, essa úlcera que o vício, segundo Montaigne, abre na carne, esse arrependimento da alma que se sente mortificada e cheia de angústia, não passa de um descontentamento, que experimentamos quando não tiramos resultado da satisfação de nossos instintos ou fazemos concessões às nossas tendências egoístas, ou é, como já disse Holbach em seu *Sistema da natureza*, o sentimento doloroso excitado em nós pelo pesar que nos causa o efeito presente ou futuro de nossas paixões, segundo nos

trouxeram ou não vantagens reais e proveitosas e nos fizeram ou não escapar a qualquer pena ou reprovação social.

O ateísmo e mesmo a teofobia formam a base ou princípio fundamental dessa escola, e alguns levam a exageração a ponto de dizerem com Arnold Ruge que não se devia combater a existência de um Deus, mas esquecê-lo, ou com Max Stirner que convinha e era necessário repelir e desprezar a doutrina positivista com a sua religião da humanidade, porque o homem era o seu próprio Deus, o seu salvador, redentor e seu verdadeiro juiz, pregando a *autolatria* — o culto de si mesmo — *quisquis sibi Deus* — dizia ele!

Precedentemente a esse grito de descomunal orgulho e louca pretensão, surgiu a voz de Schopenhauer para dizer que existia, porque era assim de sua vontade, precipitando tudo no mais sombrio pessimismo o no *nirvana búdico*. Nietzsche, outro filósofo alemão e notável artista, chegou às mesmas conclusões de Schopenhauer, substituindo a vontade de viver pela vontade irrealizável de dominação e tomando, como diz Alfredo Fouillée, a atitude de um Fausto revoltado, nega tudo, a lei, a moral e a vida social, não sendo em tudo isso senão uma espécie de eco da Sra. Ackermann que, nos trechos que li do seu Prometeu, lança as mais terríveis apóstrofes, ímpios e sacrílegos furores contra o Deus do Evangelho.

O grave e profundo Stuart Mill não teve dúvida em sustentar «que a ideia de Deus e principalmente de uma religião é uma coisa inútil, porque o homem se acha no mundo abandonado como todos os outros seres orgânicos às violências das leis da natureza, onde não se encontra nenhum atributo de justiça e bondade para se dizer que o mundo fora criado por um Ser dotado desses atributos. O que se vê, com efeito? Depois da grandeza das forças cósmicas, diz ele, a qualidade que fere mais vivamente a pessoa que as encara, é que elas permanecem em ação com uma continuidade perfeita e absoluta: todas seguem direito o seu caminho, sem olharem para o homem e para o objeto que esmagam quando passam. No fundo, quase tudo o que leva a condenar os homens à morte ou à prisão, é encontrado nos atos da natureza. O assassinato é o ato mais criminoso diante de todas as leis humanas; ora, a natureza mata todos os seres, e, no maior número de casos, ela os faz morrer depois de torturas prolongadas, que somente os maiores monstros, cujas crueldades são referidas pela história, têm infligido propositadamente aos homens. Se por uma reserva, que nada justifica, não damos o nome de assassinato ao que abrevia a duração que se supõe concedida pela sorte à vida humana, a natureza não reduz a vida de todos com exceção de um pequeno número? Ela abrevia por todos os modos, violentamente ou insidiosamente, pelo mesmo processo de que se servem os piores homens para tirar a vida aos seus semelhantes. A natureza empastela os homens, esmaga-os como uma roda que os apanha, entrega-os em pasto aos animais ferozes, queima-os vivos, lapida-os como fizeram com o primeiro mártir cristão, fá-los morrer de fome, gelar de frio, envenena-os com as suas exalações mefíticas ou por meio de miasmas fulminantes ou lentos; e guarda afinal em reserva centenas de gêneros hediondos de morte, que a engenhosa crueldade de um Nabis ou de um Domiciano nunca chegou a exceder. Tudo isso a natureza faz com a mais descuidosa indiferença pela piedade e justiça, atirando indiferentemente os golpes sobre os melhores e mais nobres, como sobre os mais fracos e piores, sobre os que se acham

envolvidos nas mais elevadas empresas e muitas vezes como consequência direta das mais nobres ações. Ela ceifa aqueles, cuja existência é o sustentáculo de um povo inteiro e talvez a esperança da humanidade durante gerações futuras, com tão pouco pesar, como aqueles, cuja morte é para ela um alívio e um benefício assim como para os indivíduos que se achavam debaixo de sua perigosa influência. Eis como a natureza trata a vida.

Ainda mesmo que não ouça para matar, ela inflige as mesmas torturas com um descuido evidente.

Na desastrada precaução que tomou para garantir a renovação perpétua da vida animal, que torna necessário o fim precoce que ela deu à vida de qualquer indivíduo, nenhum ser humano vem ao mundo sem que um outro não seja no mesmo instante submetido à tortura por horas ou dias, e as mais das vezes para morrer. Depois da morte, vem o ato que tira os meios de existência; a natureza o faz na mais larga escala, com a mais cruel indiferença.

Basta uma chuva tempestuosa para destruir a esperança de um ano; uma invasão de gafanhotos, uma inundação, destroem uma região inteira — uma modificação química insignificante, sobrevinda em uma raiz alimentícia, faz morrer de fome milhões de criaturas. As vagas do mar, semelhantes a salteadores de estrada, apoderam-se dos tesouros dos ricos e do pouco de que o pobre dispõe, não sem despojar, ferir, matar, como os antítipos humanos. Breve, tudo o que os piores dos homens cometem, quer contra a vida, que contra a propriedade, realiza-se em mais larga escala pelos agentes naturais. A natureza produz submersões mais pavorosas que as de Carrier, as explosões de *grisou* são tão devastadoras, como as artilharias do homem; e a peste e o cólera deixam bem atrás de si os venenos dos Bórgias. O amor da *ordem* que é, como se acredita, uma consequência das vistas da natureza, não passa em realidade de uma triste contradição. Tudo o que habitualmente detestamos, quando se fala da *desordem* e suas consequências, é precisamente uma espécie de contrapeso das vistas da natureza. Não há anarquia e regime de terror que não sejam ultrapassados no tríplice ponto de vista de injustiça, das ruínas e da morte, por um terremoto ou por uma epidemia.»

Esta página pungitiva sobre os males que afligem a humanidade contém verdades incontestáveis, mas, além de que os fatos descritos com tão vivas cores por Stuart Mill não formam mais do que exceções na série dos fenômenos resultantes das leis naturais em certas e determinadas circunstâncias, acresce que o grande filósofo inglês não quis iluminar esse quadro sombrio com as conquistas que nessas lutas com a natureza o homem tem alcançado, nem teve em vista senão mostrar que não se devia acreditar na existência de Deus, e que o governo do mundo, sendo tão cheio de monstruosidades, não podia haver prescrição religiosa ou moral que nos levasse a regular as nossas ações de conformidade com a natureza, propondo-se assim a confundir a natureza física com a natureza anímica que certamente pelas leis morais e da consciência, tende a fins muito diversos.

Depois da negação ou eliminação e do achincalhamento de qualquer ideia de Deus, da existência da alma e da sua imortalidade, o que ainda mais preocupa a escola materialista, desde o tempo dos filósofos pagãos que fundaram essa escola até a época contemporânea, é a ideia desenvolvida por todos os meios de que o mal que oprime o

homem em sua natureza procede grandemente da religião, e que ele só será feliz quando esta, como também eram de opinião os enciclopedistas ou diversos filósofos do século XVIII, for completamente apagada de suas concepções.

Ainda em um livro publicado há pouco tempo por Guyau (*Irreligião do futuro*), vê-se que este desenvolve com muita segurança e calma que no futuro não haverá mais religião e que há necessidade de extingui-la, porquanto na opinião dele a religião se desenvolve na proporção do retraimento da atividade; e a função mística destrói e corrompe o pudor, servindo precisamente contra a propagação da espécie, pelo que o sociologista pode hesitar entre uma carmelita e uma cortesã, como Ninon de Lenclos, por serem ambas inúteis, sob o ponto de vista social, e ser em ambas a vida igualmente miserável e vã, e as macerações excessivas de uma, tão insensatas, como os prazeres sensuais da outra, não sendo a rigidez moral de uma, sem alguma relação, às vezes, com a corrupção da outra.

A irreligião do futuro, diz Guyau à página XIV da *introdução* de sua obra, «poderá somente guardar do sentimento religioso o que este em si contém de mais puro: de uma parte a admiração do Cosmos e das forças infinitas que ali se expandem, de outra parte a procura de um ideal, não só individual, como social e mesmo cósmico, que excede a realidade atual… A ausência de religião positiva e dogmática é por fim a forma para a qual tendem todas as religiões particulares… A religião, tal qual entendemos, pode ser considerada como um grau superior da religião e da própria civilização.»

Já se vê, pela resumida exposição que acabei de fazer, que é profunda e radical, em todos os seus princípios, a diferença entre a doutrina espiritualista e a materialista, quer esta se denomine naturalista, positivista, quer seja transformista, evolucionista ou determinista.

O que é mais notável é que esta última repelindo os meios e processos de que o sistema espiritualista se serve para mostrar e deixar fora de dúvida a sua doutrina, pretende que somente ela fala em nome da ciência e que, como consequência disto, ou das generalizações científicas que a escola materialista admite, vivemos sob o império matemático de forças fatais e que a ideia que formamos da vida, segundo E. Caro, comentando o poema de madame L. Ackerman, intitulado Prometeu, «se reduz a uma série de fenômenos produzidos em um momento preciso, donde amanhã outros fenômenos nos hão de retirar, verdadeiras aparições acidentais na superfície do tempo e espaço infinitos. O mundo, pois, não é mais este todo harmonioso em que cada ser — o mais humilde e o mais sublime — tem a sua natureza determinada, seu destino especial, em um conjunto de fins previstos e coordenados pelo pensamento criador. Se a harmonia se produz aqui e ali, não foi com uma intenção, mas como um resultado.

A moderna concepção exclui a finalidade que presidia a todo o universo e regulava cada minúcia, o pensamento supremo que a explicava, e a bondade perfeita que fazia amá-la. A necessidade reina em lugar da finalidade, uma necessidade mecânica, segundo uns, dinâmica, segundo outros, mas em todo o caso uma necessidade sem consciência e sem amor.

Não há senão uma lei e uma força, uma lei que rege as manifestações de uma força única. Esta força, idêntica a si mesma, debaixo de suas metamorfoses aparentes,

exclui qualquer ideia de começo e de fim; ela não pode ter começado nem cessar de existir; é tudo o que é ou pelo menos tudo o que nos é indicado sob essa noção de existência. Conceber que ela tenha podido começar ou que possa acabar, seria conceber o nada, colocá-lo antes ou depois, isto é, conceber uma contradição. As forças físicas, vitais, sociais, são manifestações diversas dessa força, elas representam, por assim dizer, os diversos graus de intensidade. A natureza não é mais de que o círculo imenso em que se agitam eternamente essas diversas manifestações da força, transformando-se umas em outras. Uma multidão de sistemas se formam e se decompõem, segundo ritmos determinados. Nisto está todo o segredo do nascimento e da morte. Movimentos que se integralizam e se desintegralizam, eis a história uniforme, debaixo de aparências variadas, dos grandes corpos astronômicos, dos organismos vivos e dos organismos sociais. A história de um corpo vivo é um ponto reduzido à do mundo inteiro. A evolução, o equilíbrio, a dissolução, são três fases pelas quais passa toda existência individual ou coletiva. A astronomia, a geologia, a fisiologia, a história das sociedades humanas, não representam realmente aos olhos do observador senão combinações dos mesmos fenômenos elementares variados ao infinito. A vida universal não passa de uma sucessão de seres e de formas que exprimem essas combinações em ordem determinada.

A vida individual não é mais do que um instante nessas variedades infinitas de movimento, não passando a humanidade de uma coleção desses instantes. A história inteira da vida coletiva não é mais do que episódios imperceptíveis, perdidos na obra imensa e eterna da natureza, acidentes sem fim e sem alcance, quantidades infinitesimais que o pensador pode desprezar na produção universal e infinita. O incomensurável nos afoga e nos esmaga por todos os lados. De que valeriam aqui os protestos de uma mesquinha personalidade que não quisesse resolver-se a desaparecer e que lançasse no vácuo o grito de sua impotência revoltada? Dever-se-ia por isto povoar a imaginação humana de falsas esperanças, com as quais as velhas religiões e as velhas filosofias a embriagavam e a exaltavam?

Há um meio mais digno de nos consolar, e que revela a verdadeira imortalidade representada por nossas obras, nossos trabalhos, nossos pensamentos e pela raça que procede de nós.

É ainda preciso saber que essa imortalidade é toda relativa e provisória. Não é mais do que um prolongamento abstrato de nossa existência em um tempo indefinido, mas certamente limitado, ainda que o limite escape aos nossos olhos e mesmo ao nosso pensamento. A humanidade morrerá, como cada sociedade ao seu turno há de morrer. A terra mesma, que os homens habitam, semelhante a um navio que conduz os seus passageiros, morrerá, não nas forças elementares que o constituem, mas em sua forma e organismo atuais. O sol, que é fonte da vida nesta parte do mundo, se extinguirá. A morte se estenderá sobre a imensidade sideral, constituindo esta uma espécie de necrópole gigantesca em que flutuarão confusamente os cadáveres dos mundos e dos sóis extintos. A própria evolução cósmica terá um fim, pois que ela é um movimento, mas esse fim não atingirá senão as manifestações efêmeras: só a força é que não se extinguirá e irá talvez produzir novos universos iguais ou diferentes de tudo o que existe atualmente.»

Eis em rápida síntese a concepção que do mundo e da vida indicam, segundo E. Caro, as escolas positivistas e naturalistas contemporâneas, encerrando o pensamento e o destino do homem no círculo das realidades fenomenais, sustentando que os fenômenos psíquicos não passam de uma função cerebral, e se não conhecem a natureza do pensamento ou o modo pelo qual este é elaborado no cérebro, não renunciam à esperança de consegui-lo: e colocados na alternativa de escolherem entre a doutrina espiritualista e a lei da conservação da energia, eles, baseados nas leis fisiológicas, aceitam esta última, e consideram os fenômenos psíquicos como a expressão da atividade e transformações que se passam no cérebro.

Em tais condições, a psicologia, como quer Luys, se reduz à fisiologia do encéfalo, que é também para Spencer a base e o fundamento daquela e se torna verdadeiramente científica, em contraposição à antiga psicologia que não servia, segundo Ribot, senão para as ampliações retóricas. O que os psicólogos haviam, até então, imaginado ver na consciência, é somente no cérebro que se vê bem. A alma para essa escola não sendo, segundo Bouillier o diz no seu livro *A verdadeira consciência*, senão o conjunto das funções cerebrais, deve ser eliminada com a observação interior que nada poderia ensinar-nos sobre o encéfalo, seus hemisférios e suas circunvoluções. Uma psicologia sem alma, eis a última palavra, ao que parece, dos progressos da ciência, apregoada pela escola materialista.

Não há pois alma, nem *Eu*, nem ser, nem sujeito que se conheça a si e por conseguinte nenhuma faculdade; não existindo senão fenômenos fisiológicos ou processos nervosos, como assevera a mesma escola, que se sucedem, sem que se possa saber, conforme nota Bouillier, nem onde, nem como.

Para essa nova psicologia, o filósofo não tem necessidade de estudar a si próprio e de entregar-se atentamente à meditação, ainda que seja um Descartes ou Kant. Como o físico, o químico, o fisiologista, ele precisa somente de utensílios, de instrumentos, aparelhos e substâncias de toda a espécie, de um vasto laboratório com preparadores e principalmente com animais vivos para martirizar cães e, melhor ainda, macacos, que são os animais que mais se aproximam do homem.

Os novos psicólogos pretendem que não há ciência sem laboratório, e que os fatos referentes à estrutura e às funções nervosas são os dados e fundamentos da psicologia, e levam a pretensão ao ponto de dizerem com Murphy: «uma sensação é devida a uma corrente que vai de um nervo de sensação aos gânglios sensoriais, e a consciência da sensação é devida a uma corrente secundária, posta em movimento pela primeira e propagada ao longo dos *nervos de consciência*, e para ele, segundo Bouillier, é assim que esta se manifesta.»

Os materialistas e, com estes, todos os adversários da doutrina espiritualista, não cessam de invocar a cada passo, em defesa de suas asserções, a ciência moderna, os métodos científicos que devem ser empregados para elucidação das questões afetas às suas cogitações.

Dão em tais condições o nome de ciência unicamente ao conhecimento dos fatos e dos fenômenos que possam ser experimentalmente verificados, vistos e examinados, limitando-se então ao estudo das causas segundas. Tudo o que ultrapassa esses limites deve ser arredado de suas cogitações, pois que se entra no campo da metafísica, que é

sáfaro, sem valor algum, e de resultado todo negativo. Assim, qualquer indução sobre a causa primeira, sobre a teleologia ou sobre a finalidade, dever ser eliminada, e esperar que a física, a química e a fisiologia tenham chegado ao ponto de nos esclarecer sobre os fenômenos reais do universo e acerca do que se prende à biologia ou aos fenômenos da vida e à psicologia. Mas logo depois se esquecem de tudo isso e com exceção dos sectários intransigentes do positivismo, os outros partidários do materialismo não se conformam assim com essa espécie de agnosticismo comtista, e procuram resolver as questões biológicas e psíquicas pelos conhecimentos que a fisiologia e as ciências físico-químicas possam fornecer ao sistema que querem fundar, eliminando invariavelmente tudo o que se refere à causa primeira, à finalidade e a qualquer princípio anímico diretor ou coordenador dos fenômenos biológicos, sem excetuarem do anátema da metafísica.

Na obra já citada: *A Vida e a Morte*, o professor Dastre, combatendo o *animismo* e o *vitalismo*, julga que o *unicismo*, apesar das modificações e mudanças que têm sido introduzidas naqueles dois primeiros sistemas que, procurando assimilar as forças que se acham em atividade nos animais e vegetais com as forças gerais do universo, envolvendo em um todo a alma, a vida e a natureza inanimada, oferece a única solução científica a todos esses problemas, tanto mais quanto as investigações realizadas nesse sentido têm mostrado que as manifestações psíquicas, vitais e físico-químicas oferecem *analogias* e *semelhanças* de mais a mais numerosas e dignas de nota, que obrigam em última análise a ligá-las todas a uma só doutrina ou à doutrina físico-química, representada pela doutrina materialista contemporânea.

Mas esta escola que a princípio achava, é verdade, analogias e semelhanças, o que não queria dizer *identidade*, entre as manifestações psíquicas, vitais e físico-químicas, trata logo de eliminar o problema psicológico e de impedir que se entre no mundo anímico, e então ocupa-se especialmente do estudo da matéria, em cujas propriedades ou atividade imanente acha a explicação de toda a fenomenalidade e até dos fenômenos vitais e dos fatos psíquicos!… e compara a atividade material a um mínimo de alma ou de pensamento que, por uma graduação contínua e uma complicação progressiva, sem solução de continuidade, sem salto brusco do homogêneo ao heterogêneo, se eleva através da série dos seres vivos até à dignidade da alma humana.

Nesse sistema, a energia material, a vida, a alma, não seriam mais do que combinações de mais a mais complexas da atividade consubstancial com os átomos materiais, e se a vida parece distinta da força física e o pensamento da vida, é porque a análise não se acha ainda completa… É necessário saber o que a variedade das combinações que não são senão arranjos especiais das partes elementares pode engendrar de novidade e de heterogeneidade aparentes nos fenômenos. É essa ignorância que nos leva a considerar os fenômenos, como heterogêneos, irredutíveis e distintos em princípio; e é por isto também que o fenômeno vital, complexo de fatos físico-químicos, nos aparece assim como de uma essência diferente destes.

É extremamente difícil, sem protesto, admitir na ordem atual dos nossos conhecimentos em biologia qualquer identidade entre o pensamento e o mais conhecido fenômeno da esfera material.

Dotando a matéria de força, energia e movimento, os sectários da doutrina criaram a teoria cinética por meio da qual sustentavam que todos os fenômenos vitais e de ordem física, ou todos os fenômenos do universo sensível, se reduziam a um mecanismo idêntico e eram representados por meio do átomo e do movimento, confundindo-se tudo na mecânica molecular.

Mas eis que se reconheceu por fim que essa doutrina não se podia aplicar a todos os fenômenos biológicos, e ainda mais: uma escola de físicos contemporâneos como Ostwald, de Leipzig, Mach, de Vienna e Le Chatelier começa a pôr em dúvida a utilidade da hipótese cinética no futuro da própria física e procura substituí-la exclusivamente pela doutrina energética.

Tem-se então procurado por essa doutrina sustentar que a matéria e a energia são as únicas realidades objetivas. Ambas são indestrutivas e pela conservação da energia e sua equivalência como lei universal, uma manifestação fenomenal não é mais do que a metamorfose de um estado de coisas em outro e que não há fenômenos isolados no tempo e no espaço. Tudo isso se pode verificar na mecânica, no calórico, nos fenômenos luminosos, elétricos e na química, mas quando se trata de aplicar essa lei a muitos fenômenos biológicos e principalmente aos fenômenos psíquicos, a sua insuficiência é, como mostrarei neste trabalho, roborada pela confissão de seus próprios defensores ou propugnadores.

Estes a cada instante pretendem repelir e lançar fora de suas concepções qualquer coisa que possa referir-se à *metafísica* que constitui para eles verdadeiro duende; mas o que é a força como causa ou a energia, senão um *conceito metafísico*? Entretanto, não é sobre esse *conceito metafísico* de força e matéria, matéria e energia, energia e movimento, que os materialistas levantam o seu credo e o edifício gigantesco de sua doutrina?

Que evidência e maior valor apresentam as suas hipóteses em contraposição aos conceitos firmados na razão e em fatos inconcussos apresentados pelos espiritualistas?

Por mais extensos, admiráveis e estupendos que sejam os progressos que a física, a química e a fisiologia tenham alcançado, eles até hoje não conseguiram demonstrar que Deus não existe, que não há alma imortal, nem vontade nem liberdade humanas, e que o pensamento e a consciência sejam fenômenos materiais sujeitos às leis físico-químicas e à energética.

É por uma ciência toda conjectural, em que predominam tanto a fantasia, como as mais atrevidas hipóteses, que se pretende substituir a antiga psicologia pela nova, como se Kant, conforme diz um escritor, tivesse tido necessidade de estudar as circunvoluções cerebrais, as doutrinas cinética e energética para dar uma análise genial da sensibilidade, das categorias do entendimento ou das ideias da razão, natureza do homem, leis do raciocínio, lógica e moral.

Nada se estende além do domínio das hipóteses absurdas apresentadas dogmaticamente como a expressão da verdade experimental, sendo todas mascaradas com o nome de científicas, para que em nome dessa ciência mais fantástica do que real, se possa facilmente destruir todas as ideias fundadas na razão e crenças que elevam o espírito do homem, e substituir por conceitos que deixem livres os maus instintos e as paixões humanas, negando as leis morais e a necessidade de tudo o que possa pôr o

homem em relação com Deus e concorrer para fortalecer os sentimentos religiosos, contribuindo para que o espírito paire em uma região de paz, conforto, resignação e de esperança em uma vida melhor e até de eterna felicidade.

Ninguém desconhece nem poderá negar a importância das ciências, como a física, a química, a anatomia e a fisiologia, na solução de algumas questões antropológicas e mesmo psicológicas, mas fazer de fisiologia o fundamento e a base de toda a psicologia, ou reduzir a vida psíquica, a vida moral a um feixe ou coleção de funções cerebrais, de sensações ou de modificações de fenômenos essencialmente semelhantes, não passando conforme Renan o bem e a virtude senão de um ideal, não pertencendo a moral, segundo Hartmann, Schopenhauer e todos os enciclopedistas, senão ao mundo das aparências, não sendo as faculdades da alma, segundo Taine, senão palavras vãs e cômodas por meio das quais arranjamos juntos em um compartimento distinto todos os fatos de uma espécie distinta, é abusar da ciência e em seu nome negar sem base alguma a existência da alma e de suas faculdades — a unidade, identidade, permanência e atividade do *Eu*, terminando-se por dizer com Ribot, que a concepção do *Eu*, distinto dos fenômenos é uma hipótese digna de uma psicologia ainda na infância, como se a doutrina fenomenista e sensacionista chegasse a nos mostrar como os fenômenos e sensações podiam existir sem a unidade viva — um centro permanente — onde viessem ter e fossem conservados.

A verdadeira ciência, como Hirn demonstrou, é a primeira, sem a indução metafísica, a nos fazer ver que, nada existindo que possa ulteriormente extinguir-se, a imortalidade da alma é a dedução lógica do princípio anímico, não sendo admissível que o pensamento, o sentimento e a vontade sejam o resultado de simples vibrações cerebrais, como o calor, a luz e a eletricidade são manifestações das vibrações do éter, porque, leve-se ao ponto que se queira imaginar o movimento vibratório das células cerebrais, nunca se poderá fazer com que daí surjam o pensamento, a memória e a consciência. O olho foi feito para perceber a luz e receber a imagem do objeto que se apresenta diante dele, mas não é o olho que vê esse objeto, nem é o ouvido que distingue os sons, etc., mas um agente que possa distinguir todas essas sensações e apreciar as suas relações. As células ou corpúsculos do cérebro podem vibrar e mover-se lentamente ou vertiginosamente, nunca nos darão a forma de um triângulo ou do círculo, e nunca terão em si a consciência de que foi grave ou agudo o som vibrado no aparelho auditivo. O conhecimento desse fato concreto só poderá adquirir o agente da percepção, sobre o qual a ação desta foi exercida.

Em todo o caso, sabe-se hoje mais do que outrora o que seja a geração, força, matéria, tempo e espaço?

Ainda que a escola materialista armada de todas as doutrinas em que ela se subdivide, não nos chegue mesmo a dizer o que é positivamente a vida, e como o mundo orgânico resultou do mundo inorgânico, não resta a menor dúvida que à força de ouvir a torrente impetuosa que pela voz de Darwin, Herbert Spencer, Hæckel, Stuart Mill, Moleschott, Büchner, Letourneau e de outros muitos filósofos e escritores, afirma que não existe Deus, nem alma imortal, nem consciência, nem lei moral, e que o homem é, sob quase todos os pontos de vista, igual a outro qualquer animal, a massa dos que não querem ou não se aplicam ao estudo dessas questões e mesmo acham cômoda e boa

a solução que lhes dão, cresce de dia a dia principalmente entre a mocidade de nossas escolas superiores que em tudo mete o transformismo de Hæckel e de Darwin, o positivismo de Comte e, como o supremo grau da concepção humana, o evolucionismo de Spencer.

O que não deixa de causar imensa surpresa e o que admira enormemente, é que se tem provado, como mostrarei ao discutir em lugar competente o monismo de Hæckel, que este antropologista não achando meio para provar a evolução dos seres, que é a maior das leis do transformismo, não teve dúvida em falsificar as figuras concernentes à evolução ovular e embriogênica de algumas espécies, dizendo que assim ficava demonstrado que o embrião humano passava por todas as formas animais e subia regularmente, bem depressa, algumas vezes, toda a escala zoológica. A falsidade desta asserção ficou completamente demonstrada; mas, apesar de tudo, ainda se continua em livros moderníssimos a admitir a insigne falsidade de Hæckel e a dizer que em tempos longínquos da época geológica, a primeira célula em sua lenta progressão até chegar ao homem passara como mostra essa aliás imaginária e falsa embriologia, por fases representando um peixe, um anfíbio, etc., etc.!! E tudo isto se repete impavidamente e sem rebuço em discursos e escritos acadêmicos e nas aulas de instrução secundária e superior!…

As questões que se agitam no mundo do pensamento e envolvem toda a vida psíquica do homem, não afetam, como muito bem disse Max Müller, os interesses da ciência, mas vão diretamente ao coração, e devem-se tornar para todo o homem, aos olhos de quem a verdade, quer científica, quer religiosa, é sagrada, questões de vida e de morte na plena acepção da palavra; e deixar que a alma constantemente atormentada pelas tremendas lutas e dificuldades da vida, sorva em doutrinas nefastas o veneno sutil que acaba por destruir todas as crenças e todos os frutos da razão, abalando os impulsos generosos do coração, propondo o desprezo de toda a obrigação e deveres morais, para atender de preferência aos instintos da animalidade, e não deixar ver no mundo senão uma lei fatal que abre campo ao interesse ignóbil, à exploração e satisfação de todas as paixões, é concorrer para um mal irreparável e faltar à consciência de nossa razão de ser e do dever social.

Eis aí a origem deste trabalho, modesto e sincero, em que aliás não exibo a pretensão de haver formulado qualquer doutrina especial da concepção do mundo e da vida, mas na qual me proponho a demonstrar e sustentar que as escolas — materialista, positivista, transformista, evolucionista, determinista ou fatalista, não dão desses grandes problemas senão uma solução paradoxal e as mais das vezes falsíssima, apesar de dizerem que tem o apoio da ciência cujo nome invocam a cada passo, quando são certamente muito menos científicas e elevadas em suas consequências ou em relação aos fenômenos psíquicos, à origem e à natureza do homem, ao destino e aos deveres deste no mundo, do que nos mostra a doutrina espiritualista, a partir de Platão, Sócrates, Aristóteles, Santo Agostinho, S. Tomás de Aquino, até Descartes, Kant, Leibnitz, Pascal, Malebranche, M. de Biran, e um sem número de escritores e filósofos modernos, cujas obras, quase todas lidas por mim, forneceram-me os elementos fundamentais para este trabalho e para refutar as doutrinas que vi expostas nas obras dos mais notáveis e admirados chefes da escola materialista, a começar por Demócrito, pelos

enciclopedistas e por Spinoza, até Lamarck, Darwin, Hæckel, Herbert Spencer, Stuart Mill, Alex. Bain, Maudsley, Wundt, Luys, Ribot, Letourneau, Bourdeau, Fouillé, Le Dantec, Guyau, Le Bon, Büchner, Sergi, Mosso, Lombroso e dezenas de outros escritores e biologistas, sem nos esquecermos de Schopenhauer, de Hartmann e de Nietzsche, como conspícuos representantes da grande escola.

Respeitando o gênio e saber imenso de todos estes filósofos, biologistas e grandes pensadores, não deixo por isto de reconhecer que se eles, dotados de um espírito superior, foram e são incapazes de se desviar uma só linha da estrada do dever moral, não quiseram ver a influência que as suas asserções e doutrinas podiam exercer sobre o ânimo de tantos desequilibrados por uma má educação, sobre os céticos, frívolos, sem cultura intelectual, além da que lhes é fornecida pela leitura de romances torpes e imorais e de revistas pornográficas, dando expansão à ferocidade de seus instintos, a esse egoísmo que não conhece o amor da pátria, da família e da sociedade, o sacrifício, o heroísmo e a virtude, e reduzem tudo à aquisição de meios para gozar, e gozar ao infinito, por que as ideias materialistas, que lhes são incutidas por todos os meios, dão-lhes a segurança que não há Deus, não há alma, não há liberdade, não há vontade nem vida d'além-túmulo, nem castigo, nem recompensa em outro mundo, e tudo isto por uma forma que seduz e encanta, mostrando que não há restrição à liberdade moral, e que só existem leis fatais e mecânicas a que o homem não pode escapar!

É daí que procede a falta de religião em muita gente, que então procura justificar-se dizendo que a ciência é incompatível com a crença religiosa.

Crer em Deus e afirmá-lo como princípio e criador de todas as coisas, aceitar como verdade a existência da alma, sua imortalidade e espiritualidade, crer nos preceitos que aquele puro espírito nos revelou para não termos dificuldade em obedecer às leis morais, e conhecer o bem e a virtude, não serão nunca meios de oposição às vantagens que a verdadeira ciência nos possa proporcionar, e assim um espírito esclarecido pelos dados que esta nos fornece e guiado pela razão nunca poderá descobrir o menor antagonismo entre ela e a religião, entre a crença em Deus, na imortalidade da alma e os progressos científicos; e se ela envolve o sobrenatural, ainda assim a certeza de tudo isto é fato de conhecimento, e mais sobrenatural e hipotética é a explicação que apresentam acerca da formação dos seres e do aparecimento da vida.

A cada passo ouve-se ou lê-se, como um fato indubitável e indiscutível, que a ciência moderna mudou completamente o conceito ou concepção que até então se fazia do mundo e da vida, e afirmando-se que aquele resultou unicamente do movimento dos átomos, e que esta pode ser explicada pela vibração constante das moléculas, conclui-se que a sensação provoca fenômenos moleculares e estes os fenômenos psicológicos, sem entretanto nos dizerem onde está a força que agita constantemente essa cadeia de elos estreitos e sem fim, e como teve lugar, segundo diz Gevaert, em seu livro *Tristeza contemporânea*, a formidável operação que precedeu o nascimento dos mundos. A escola materialista não quer ocupar-se do estudo desse problema, ou das causas primeiras e finais, nega-as formalmente, e trata com escárnio e desprezo os que se entregam a esses estudos por ela considerados fúteis e infantis.

Entretanto, qualquer dúvida que se pudesse ter a respeito ficaria grandemente abalada e se dissiparia mesmo, com a leitura instrutiva das admiráveis obras de Paulo Janet sobre as *Causas finais*, e sobre o *Materialismo contemporâneo*; de Piat, sobre o *Destino do homem*; de Hirn, sobre *A vida futura e a ciência moderna* e *Refutação do materialismo pela ciência*; de E. Caro, sobre o *Materialismo e a ciência*; mas essas obras, como a de H. Joly, sobre o *Homem e os animais*, e todas as que se ocupam como as de Gratry, Delmas, Vorges, das questões que interessam ao homem, sob o ponto de vista do lugar que ocupa na natureza, seu destino ou seu fim, são geralmente repelidas pelos que ouviram falar das doutrinas de Darwin, de Stuart Mill e sobretudo das de Spencer ou mesmo de Ribot, e somente o que estes disseram ou dizem representa a verdade, sendo inútil e desnecessário ler as obras dos que procuram refutar e combater as doutrinas transformistas, positivistas e evolucionistas; e é assim que conheço homens, aliás instruídos, partidários e defensores acérrimos dessas doutrinas, que nunca leram, já não digo, as obras de Descartes, Kant, Leibnitz, Malebranche e Pascal, mas dos que têm, nos tempos mais modernos e contemporaneamente, escrito trabalhos filosóficos e monumentais, em que, se pondo a par de todos os conhecimentos científicos modernos, mostram como os grandes problemas da vida psíquica e moral do homem podem ser resolvidos de acordo com a razão e com a ciência pela escola ou doutrina espiritualista.

À luz dessa doutrina diz o Dr. Surbled, segundo o erudito padre Fernandes de Sant'Anna, em sua obra o *Materialismo em face da ciência*, «os véus caem, as obscuridades dissipam-se e o nexo magnífico do cérebro e da inteligência, da filosofia e da ciência revela-se em todo o seu esplendor e encanto aos nossos olhos.»

Possa este modesto trabalho ser pois um eco fiel, ainda que fraco e débil, do esforço daqueles que têm combatido e combatem pelos princípios que sempre acalentaram e afagaram a humanidade, em suas tendências ao aperfeiçoamento moral e à realização do bem, pelo conhecimento de Deus e do destino do homem, como ente dotado de uma alma espiritual e imortal e de faculdades que o distinguem essencialmente dos outros animais. Nisso está a minha mais ardente aspiração.

VISCONDE DE SABOIA.

Rio de Janeiro, 1º de outubro de 1903.

A VIDA PSÍQUICA DO HOMEM

CAPÍTULO I

Origem do homem

Propondo-me a tratar da vida psíquica do homem, julguei que não seria completo nem poderia fazê-lo, sem previamente me ocupar da sua origem e do modo pelo qual esta importante questão tem sido encarada ou considerada e resolvida pelas diversas escolas filosóficas.

A questão da origem, não somente do homem, mas ainda de todos os seres, constitui o problema de mais difícil solução que se tem oferecido à inteligência, à meditação e ao saber humano; e, conquanto para isso não se haja dispensado todo gênero de esforços e de estudos profundos e longamente elaborados, todavia ela não foi até hoje, e talvez não o seja nunca, resolvida por uma forma precisa positiva e cientificamente rigorosa, para não deixar bastante dúvida no espírito de quem queira esquivar-se às concepções metafísicas assentadas nos dados *a priori*. Não é que faltem desde muitos séculos a esta parte teorias e doutrinas — admiráveis umas, engenhosas outras — que pretendem resolver todos os problemas cosmogônicos e antropológicos, incluído muito naturalmente o que se refere à origem do homem; mas como adiante procurarei demonstrar, nenhuma delas, apesar do admirável talento, das combinações e deduções engenhosas, e profunda erudição de seus autores e partidários, conseguiu passar do mundo das hipóteses, e deixar fora de dúvida a solução dada ao misterioso e obscuríssimo problema.

As doutrinas e teorias que a esse respeito eram de tempos a tempos apresentadas, e durante alguns séculos se sucederam umas às outras, firmavam-se exclusivamente em dados especulativos e abstratos, e assim era impossível que prevalecessem por um modo definitivo; mas, com o descobrimento por Newton das leis que regem o movimento planetário, com a fundação por Lineu das ciências naturais, com o desenvolvimento que foram tendo as ciências matemáticas, físico-químicas e fisiológicas, surgiram novas teorias e doutrinas que deviam, por seus fundamentos científicos, exprimir a verdade em sua realidade objetiva. Ao contrário entretanto do que se supôs, foram essas mesmas ciências que forneceram os mais poderosos elementos de combate e impugnação a muitos sábios, filósofos, pensadores e naturalistas, tornando patente que entre algumas verdades que essas teorias encerravam, principalmente em relação à *formação* do

mundo, nada se encontrava que esclarecesse por um modo seguro e positivo a gênese do reino orgânico e principalmente a do homem.

Tudo o que a escola materialista antiga e moderna assegura e afirma dogmaticamente a respeito, é contrário ao que a verdadeira ciência tem estabelecido, e ainda que ali só se fale em ciência e rigor científico, nada existe que não forma um acervo de hipóteses, induções e deduções arbitrárias.

A paleontologia e a arqueologia pré-histórica têm alargado os horizontes dos conhecimentos antropológicos, mas ainda assim não chegaram em suas pesquisas a fixar a época exata do aparecimento do homem sobre a terra. Cuvier dizia que não podia haver vestígios humanos que fossem além de seis mil anos; entretanto não resta dúvida que o homem deixou sinais e indícios positivos de sua existência no período Quaternário do globo terrestre ou mesmo antes de terminar o período terciário, e alguns geólogos como Hausen, Mortillet, etc. calculam entre 150 a 200 mil anos esse período; outros, porém, como Nadaillac, Pfaff e Guttler, baseados em cálculos recentes, julgam que a média oscila entre 10 e 13 mil anos, mais ou menos. A suposição de que o aparecimento do homem sobre a terra data do meio do período geológico terciário se firma na descoberta feita por alguns arqueólogos e paleontologistas no Mioceno ou camada média do terreno terciário, de sílex grosseiramente talhados ou apenas lascados, mas com um forma indicativa de um fim determinado; todavia ainda reina sobre este ponto alguma dúvida, porque há quem sustente que essas pedras lascadas foram, por causa de perturbações geológicas, levadas de alguns pontos dos terrenos quaternários para os terrenos terciários, o que parece tanto mais certo quanto nestes terrenos, onde julgam os sectários do transformismo achar-se o antropoide, de quem procedeu o homem, não se tem até hoje encontrado vestígio humano, o que não há sucedido em relação ao período Quaternário ou do *Elephas primigenius* (mamute), do *Elephas antiquus*, do *Rhinoceros*, do *Bos primigenius* e do *Arouch*, em que ao lado de esqueletos mais ou menos completos desses animais e espalhados em diversos pontos, têm-se encontrado crânios, maxilares inferiores, cúbitos, úmeros e ossos da mão, que estão reconhecidos pelos mais notáveis antropologistas como pertencentes à espécie humana no seu período pré-histórico. E ainda não é tudo: nos terrenos quaternários foram encontrados artefatos de sílex com formas variadas e mais perfeitos do que os da época terciária, e alguns objetos que pareciam destinados a ornatos, feitos de pedras, dentes de animais, conchas furadas próprias para pulseiras e colares, e vasos de barro ainda muito toscos e despidos de qualquer emblema.

Considerados como pertencentes ao período Paleolítico ou Quaternário, são os artefatos de sílex com a forma lanceolada ou parecida com a de um punhal encontrados também de mistura com estiletes, agulhas, perfuradores e alfinetes, tudo de osso, gravuras e desenhos traçados em dentes do próprio *mamute*, cujos ossos vão-se tornando então, como os dos outros grandes paquidermes, mais raros e menos abundantes do que os do veado esgalhado, o boi primigênio e o *auroch*. No fim desse período chamado neolítico ou da pedra polida em que os instrumentos e artefatos são muito regulares, já não é em grutas naturais que eles são descobertos, mas em cavernas ou *dolmans*, em habitações especiais, chamadas lacustres por se acharem nas margens ou no meio de lagos, e em lugares que se julga terem servido para túmulos, não

existindo mais vestígios das espécies carnívoras, felinas e dos paquidermes de então, e sim os ossos de uma fauna semelhante a que hoje se conhece. Daí parece datar a substituição do sílex pelo ouro, cobre, estanho e bronze e deste pelo ferro que dá o seu nome a essa fase da existência humana, e donde se parte para chegar ao período em que o homem deixou mais conhecida a sua história.

A arqueologia e a paleontologia podem assim estabelecer por esses artefatos e objetos encontrados entre os restos dos animais fósseis, que o aparecimento do homem no mundo coincidiu com o período Quaternário, mas nada dizem sobre a sua procedência, sua origem e gênese.

Nos arquivos da natureza não foi encontrado pois qualquer documento histórico que nos possa levar ao conhecimento da gênese do homem, e não é ilógico em tais condições procurar por outros meios, ainda mesmo subjetivos, satisfazer a curiosidade especulativa que temos, de saber, donde viemos, para onde vamos, qual é o nosso fim e o nosso destino.

Consultando-se a tradição ou os elementos tradicionais representados no sentimento geral de todos os povos espalhados pelo mundo, reconhece-se que depois de terminados os grandes cataclismos que revolveram por longo espaço de tempo o globo terrestre, e começou verdadeiramente o período histórico da humanidade, ficou também firmada e consignada em documentos traçados em caracteres linguísticos a crença, que foi transmitida de geração em geração e incluída em todas as grandes criações religiosas, que o homem, como o céu, como a terra, como tudo o que nesta existe, procedeu inteiro e uno de um Ser superior, onipotente e eterno, designado no dialeto de cada povo por um nome diverso, mas exprimindo a mesma ideia: Ten-sio-dei-tsin, dos japoneses, Brahma, Vichnow, Siva e Buda, da Índia e China, Esus, dos gauleses, Odin, dos escandinavos, Zeus, dos gregos, Júpiter, dos romanos, Jeová, dos hebreus, Taazoa, dos taitianos, Domenech, dos indígenas da América do Norte, Tupã, dos indígenas do Brasil, etc., etc., do qual o mesmo homem é unicamente a manifestação local, parcial, acidental e limitada.

Os egípcios, entre os povos do mundo antigo, se assinalaram sempre pela crença de que o homem fora criado por um *Ente Supremo* que tornava a terra fecunda com o limo do Nilo e naquele imprimia o ardor da fé em uma existência futura.

Heródoto disse, segundo escritores dignos de fé, que eles foram entre os povos os primeiros que sustentaram a doutrina da imortalidade da alma e da transmigração, doutrina que também foi admitida pelos gregos, e na Indochina, Japão e Pérsia, pelos sectários do Bramanismo e do Budismo.

Os gauleses, segundo J. César, pretendiam descender de *Dis*, o pai, que é o Deus dos latinos, nome proveniente, segundo Pictet da raiz DIV, *ser brilhante*, isto é, o Sol.

Nos poemas de Homero os seus heróis procediam de deuses ou eram por estes gerados.

O povo hebreu, que se considerou o escolhido por Jeová ou pelo Deus verdadeiro para ouvir e transmitir as palavras deste aos povos do mundo inteiro, começa a Bíblia ou as Sagradas Escrituras pela transcrição da gênese do mundo e final criação do homem, exprimindo-se pelo seguinte modo: Deus disse: façamos o homem à nossa imagem e semelhança para que presida aos peixes do mar, às aves do céu, aos animais e

à terra toda. Deus então formou o homem do limo da terra e inspirou-lhe na face o sopro da vida, e foi feito o homem em alma viva.

Neste trecho bíblico se acha positivamente estabelecido que o homem foi formado, de uma parte, por uma substância orgânica toda material, e de outra parte, por um princípio imaterial representado pelo sopro de Deus que a informou, constituindo o *composto humano*, de que tanto se ocuparam Anaxágoras, Aristóteles, S. Tomás de Aquino e outros filósofos mesmo modernos.

O homem pois procedeu da vontade especial de Deus que, segundo rezam as Escrituras sagradas, foi o autor e o criador do Universo, e desde que se estabeleceu a Igreja Católica, esta aceitou e adotou a narração bíblica como um dos dogmas ou uma das verdades fundamentais de sua doutrina, confirmada toda pela palavra divina de Cristo e propagada pelos seus Apóstolos.

Nada existe por si mesmo ou sem que seja obra de um criador; e assim como Deus, criando tudo, imprimira nos germens orgânicos uma força virtual para que em certas e determinadas condições reproduzissem ou se transformassem em um *ser* igual ao que lhes dera origem, ele também, em sua alta sabedoria e onipotência, deliberou e resolveu formar o homem com o limo da terra e dotá-lo de uma alma espiritual à sua imagem, a fim de conhecer a sua origem especial, elevar-se a ele pelo amor e conhecimento de sua obra e participar enfim de sua glória na Eternidade.

Se Deus no começo depositou em germens na natureza tudo o que depois devia nascer, ou criou ele todas as coisas por inspirações sucessivas, sendo a criação o ponto de partida ou a manifestação da grandeza divina, eis o que é ainda um mistério, não se sabendo depois de tantas descobertas da ciência, senão que a nossa origem é sobrenatural.

Quando se contempla a magnificência e o esplendor do universo, não se pode deixar de reconhecer, nessa harmonia sublime de tantas maravilhas sujeitas a leis eternas e invariáveis, a obra de um criador onipotente, único que poderia dotar o homem de atributos capazes de compreendê-lo e aproximá-lo, pelo entendimento e pela razão, da perfeição que o reveste, pois que na ordem da criação, mais perfeito do que o homem, mesmo em sua organização e vida psíquica ou mental, só Deus, e Deus não quis nem teve o desígnio de fazer do homem um outro Deus ou um ser, como ele, onipotente e infinitivamente sábio e perfeito.

A crença pois manifestada por diversos modos de que o homem foi criado por Deus se acha no âmago do sentimento de todos os povos e tem servido de ponto de partida para a fundação das religiões, desde os tempos históricos da humanidade até hoje; e assim será impossível deixar de perceber uma verdade nesse caráter de generalidade, que não pode sofrer o menor abalo diante da asserção, que não está bem confirmada, de que em algumas partes do mundo há povos que não têm ideia alguma da existência de Deus e muito menos da origem do homem.

Se em países civilizados e de alta cultura intelectual há tantos homens que não querem saber se Deus existe e combatem com todas as forças a ideia da existência de Deus, não admira que povos reduzidos a um estado selvagem e a uma vida puramente animal, não pensem em quem o criou e como veio ao mundo e tenham, sem querer,

ficado ao lado e se igualado aos que deliberadamente sustentam exprimir essa ignorância à verdade, ou que o bruto é quem, sob esse ponto de vista, tem razão.

Examinemos agora as diversas doutrinas e teorias que, em contraposição à que acabei de expor, têm sido apresentadas, em relação à gênese do mundo e de todos os seres, incluído o homem.

ARTIGO I

Doutrina epicurista

Data de Epicuro, pelo que se conhece da filosofia grega, a primeira teoria sistematizada em oposição à crença de criação direta do homem por Deus ou por deuses, segundo a doutrina politeísta então reinante na Grécia e em Roma.

Em sua teoria filosófica, baseada, segundo diversos autores, na física de Demócrito, ele sustenta a ideia de que o mundo e todos os seres surgiram do encontro fortuito e casual dos germens da vida, representados pelos átomos em contínuo movimento, não existindo Deus nem alma imortal.

A teoria de Epicuro, espalhada pelo mundo romano, que já se achava em período de manifesta decadência, fez um grande número de prosélitos, principalmente porque na doutrina epicurista estava estabelecida a moral de que o homem, vítima constante do acaso, só podia elevar-se ao soberano bem, representado pelo prazer, pelo gozo e a satisfação de todos os apetites sensuais, quando, servindo-se de sua liberdade, se dispusesse a sacudir o jugo dos deuses e a eliminar do espírito a ideia de uma outra vida.

Não é no fundo muito diversa desta doutrina a sustentada por Büchner, Moleschott, Letourneau, Bourdeau e outros materialistas contemporâneos, como adiante mostrarei, faltando somente quem cante em versos admiráveis a glória do autor, como fez Lucrécio em relação a Epicuro, que ele transformou em verdadeiro Deus, dizendo: *Deus ille fuit, Deus induti Memmi*!

Contra as doutrinas de Epicuro se pronunciaram diversos filósofos e pensadores que, guiados e instruídos por Zenon, constituíram a seita dos estoicos. Estes também eliminaram como os epicuristas, a ideia de um Deus, especialmente criado e de uma alma imortal, mas negaram que qualquer coisa fosse produto do acaso ou do encontro fortuito de átomos, tudo para eles se achava determinado e estabelecido com a maior perfeição por uma Providência ou força diretora que estava encerrada ou contida na natureza, pela qual esta, segundo as leis imutáveis da ordem e da razão, era governada, sem estar dela separada, sendo o mundo em sua essência primordial uma espécie de fogo que então, perdendo a tensão primitiva, deu lugar à formação da água, de que uma parte se condensou e solidificou constituindo a terra, e a outra se transformou em vapores aeriformes. As plantas, os animais e o homem apareceram em seguida, procedendo os animais das plantas e o homem dos animais; tudo isto feito, regulado e determinado por causas que se prendem umas às outras, nas quais não impera o acaso,

mas simplesmente a ordem emanada do destino que é a conexão inevitável e necessária de todos os conhecimentos. Júpiter ou Zeus não é de resto considerado como um Deus universal, mas uma das potências da natureza deificada — uma parte do mundo, como o homem — nem mesmo é o princípio de que procedeu o mundo. Júpiter é um dos deuses, mas ele não é o Deus, ou o princípio ígneo universalmente espalhado e ativo.

No estoicismo acham-se, segundo observam escritores notáveis, e é fácil reconhecer, os princípios fundamentais de transformismo e determinismo modernos. Foi também do estoicismo e ainda mais do epicurismo que os filósofos do século XVIII, como Voltaire, Diderot, D'Alembert, Helvétius, La Mettrie, etc., tiraram como exceção da moral dos estoicos os elementos principais de suas doutrinas, nas quais o homem era considerado simples produto da natureza ou das forças inerentes à matéria que, por seu lado, mediante combinações particulares, produzia as funções vitais e orgânicas e as funções de relação e psíquicas. Como no panteísmo, Deus era o próprio universo e verdadeiramente não existia, e a alma era uma ficção, sem valor de qualidade alguma.

Ainda que essas teorias e doutrinas apregoadas e desenvolvidas por tais filósofos tivessem produzido grande impressão no espírito da sociedade culta daquele século, pela tendência destruidora de todas as crenças políticas, sociais e religiosas então dominantes e principalmente pela negação absoluta da existência de Deus, despertando, em todo o caso, a dúvida e o ceticismo, e animando em alto grau as ideias materialistas ainda encobertas sob o nome de racionalismo; todavia elas não foram recebidas na generalidade senão como especulações filosóficas, nas quais não se devia depositar confiança absoluta, tanto mais quanto se via que o próprio Voltaire parecia não acreditar muito no valor das doutrinas que apregoava, receando mesmo que estas fossem muito além de seus intuitos. Em uma de suas sátiras, ele, estigmatizando o partido antirreligioso, figura uma cena em que um membro do partido lhe oferece o diploma de ateu e ao qual responde:

> Ah! vous êtes trop bon! Je sens au fond du cœur
> Tout le prix qu'on doit mettre à cet excès d'honneur;
> Il est vrai, j'ai raillé Saint Medard et la Bulle;
> Mais j'ai sur la nature encore quelque scrupule.
> L'univers m'embarrasse; et je ne puis songer
> Que cette horloge existe, et n'aie point d'horloger

Naville, de cuja obra sobre o *Livre-arbítrio*, transcrevi esse trecho da sátira de Voltaire, observa que J. J. Rousseau, pela mesma época, escrevia: todo o sábio despreza o sentimento vulgar… Qual é o filósofo que pelo amor da glória não enganaria o gênero humano? Onde se acha aquele que no íntimo do seu coração deixa de procurar o que possa distingui-lo? Contanto que ele se eleve acima do vulgar, contanto que ele apague o brilho de seus concorrentes, o que mais deseja? O essencial é pensar diversamente dos outros: ser ateu entre os crentes, e crente entre os ateus.

Não se poderia, com muita razão aplicar o mesmo conceito a muitos indivíduos e escritores que defendem o materialismo para serem tidos como espíritos superiores, independentes e desabusados?

Seja como for, todos estão de acordo em que as doutrinas dos enciclopedistas, e as que pregou J. J. Rousseau no *Contrato social* constituíram elementos formidáveis para o preparo e explosão da revolução francesa e serviram de base para as concepções materialistas de Priestley, de Lamarck, etc., e essas para as de Büchner, Moleschott e Letourneau, e também para a doutrina que com o nome de positivismo foi imaginada e criada pelo gênio admirável de A. Comte, doutrina que tinha forma e fundo sedutores, fez muitos prosélitos em todas as partes do mundo civilizado e foi abraçada e defendida por homens de grande saber e filósofos, como Littré, Huxley, Herbert Spencer, Stuart Mill, etc.

Combatidas aqui com fervor, defendidas ali com igual calor, estavam todos esses sistemas e doutrinas concentrados no mundo filosófico e serviam de estudo aos que se dedicavam às pesquisas científicas, ou biológicas e sociológicas de que muito se ocupou Comte, em sua filosofia positiva, quando veio à luz uma obra de Darwin intitulada *Origem das espécies*, seguida, tempos depois, de uma outra tendo por título *Descendência do homem e seleção sexual*, nas quais procurava demonstrar por meio de estudos longos e pacientes que todos os seres do universo, sem exceção do homem, eram o resultado de transformações sucessivas de umas em outras espécies, ficando assim resolvida em parte a questão da origem do próprio homem, completada então na segunda obra pela asseveração de sua procedência simiesca. Desde então, quem se ocultava com o nome de racionalista e de livre-pensador, não teve dúvida, pelo entusiasmo e admiração que lhe despertaram os trabalhos do grande naturalista inglês, em descobrir as baterias e declarar-se sem rebuço materialista, encarregando-se de difundir por toda a parte as doutrinas de Darwin e fazendo ao mesmo tempo surgir do esquecimento em que jaziam a *Doutrina da necessidade filosófica de Priestley*, a *Filosofia zoológica*, de Lamarck, *Força e matéria*, de Büchner, elevado logo à categoria de chefe da escola materialista, e cuja obra tem tido na Alemanha até 1894, dezessete edições, e em França, sete, algumas com uma tiragem de 20, 30 e 50 mil exemplares, concentrando-se nele e em seus sectários a glória de que outrora revestiam o nome de Epicuro e dos partidários do estoicismo, cuja doutrina era inaceitável em grande parte pela extravagância de sua concepção, em relação no mundo e à procedência dos seres.

O materialismo precedeu sem dúvida alguma o positivismo e o darwinismo, mas não se constituiu em sistema definitivo, senão depois que dessas duas doutrinas tirou elementos mais ou menos científicos, necessários à confirmação peremptória e absoluta dos princípios em que se fundara esse mesmo sistema.

Vejamos, pois, sob o ponto de vista da questão que me ocupa ou da origem do homem, qual a solução que propõe a respeito cada um desses sistemas, começando pelo positivismo, passando depois ao darwinismo e terminando pelo materialismo propriamente dito e seus derivados.

ARTIGO II

Doutrina positivista

O positivismo é um vasto e complexo sistema filosófico, criado por A. Comte, por meio do qual o grande e genial filósofo francês propôs-se a tratar de todos os conhecimentos humanos sujeitos à observação externa e à experiência, estabelecendo e sustentando, em nome da ciência ou da razão e contra a razão, que somente se deve admitir como real e verdadeiro o que pode ser observado diretamente, experimentado, medido e pesado. Assim, todo o esforço e trabalho intelectuais devem se reduzir a observar os fenômenos, a agrupá-los, analisá-los, compará-los, examinar as relações de semelhança ou de divergência, de sucessão ou de simultaneidade, para daí se deduzirem as leis e causas próximas de que dependem. Tudo o que excede a razão como faculdade experimental e destinada a entrar em relação sensível com a matéria, não entra no domínio do positivismo. Este não se ocupa senão do *como*; o *porquê* das coisas é um assunto que, como todas as causas primeiras e todas as questões de origem e de fim, está fora do alcance do espírito humano; todavia ele não nega nem aprova as asserções apresentadas a respeito e julga-se até mesmo dispensado de discuti-las, tanto mais quanto a concepção positivista do mundo, segundo diz Littré nos *Fragmentos de filosofia positiva*, pág. 268, não passa de uma elaboração puramente objetiva, e como tudo se julga pelos fatos e seus produtos, nem a teologia, nem a metafísica devem preocupar o espírito, por se esquivarem a qualquer experimentação e não darem resposta às questões que lhes são apresentadas.

Auguste Comte, em oposição ao salmista que dizia: os céus revelam a grandeza e glória de Deus e o Firmamento mostra e ostenta a sua obra maravilhosa — redarguiu: os céus não são mais o símbolo da glória de Deus, mas o atestado fulgurante do gênio de Newton e de Laplace.

Não sei em que os céus, comemorando o gênio de Newton e Laplace, puderam diminuir a glória de Deus; mas o que parece a grandes pensadores, filósofos e escritores é que não passa de uma pretensão insustentável ou inadmissível a que ostenta o positivismo de ser uma doutrina fundada nos moldes das ciências positivas, pois que à semelhança destas, ele não se ocupa senão do que pode ser visto, percebido e verificado pela experiência, alcançado do mundo sideral pelo telescópio, no mundo dos infinitamente pequenos pelo microscópio, e julga inútil e improfícuo qualquer esforço para se chegar ao conhecimento da causa originária do fato, ao de sua natureza e fim.

Ele não nega também nem admite a intenção, não nega nem admite a finalidade ou as causas finais, e, assim, para ele o pássaro não tem asas para voar, mas voa porque tem asas. Sem dúvida uma e outra coisa são verdadeiras, mas conjuntamente: o pássaro voa realmente porque tem asas, mas dispõe destas para voar. A razão, como diz Montefeltro, precede o fato e na razão está a intenção — a finalidade. Se o voo não é um fim, torna-se necessário admitir que a matéria, obedecendo a leis fatais, achou-se em condições necessárias para produzir aquele efeito, coisa que o positivismo nunca poderá demonstrar pela experiência.

O positivismo é coisa diversa da ciência positiva, e, se desta tirou o princípio incluído na escola experimental, pelo qual a ordem atual das coisas, tal como nos é

conhecida, a causa determinativa de cada fenômeno é natural, ou antes, fenomenal — e torna-se a condição de sua existência, sendo atingido o fim científico quando, por uma análise sucessiva, a causa imediata de cada fenômeno — sua condição de existência — tem sido encontrada em qualquer fenômeno diverso dele ou em qualquer combinação de fenômenos a que ele é consequente de um modo invariável, entretanto, quando revestido da roupagem das ciências experimentais, ele procura estabelecer a sua doutrina, despreza toda ideia *a priori*, que é também um princípio admitido na escola experimental, elimina tudo o que exceda o mundo material, e continuando a dizer-se representante de tudo o que há de mais perfeito nas ciências positivas, acha-se na mais profunda divergência com o método e processos seguidos pelas ciências experimentais. Em física e química, por exemplo — que são ciências positivas — baseadas no conhecimento dos fenômenos e das leis que os determinam, nunca se deixou de entrar no conhecimento exato das causas que lhes dão origem, ou no *porquê* de suas manifestações. Se Leverrier, por exemplo, não tivesse procurado as causas que estavam perturbando o movimento de Urano, ou *por que* este planeta sofria perturbações em seus movimentos, não se teria o ensejo de fazer a descoberta do planeta a que se deu o nome de Netuno. O abade Broglie, em sua importante obra sobre o *Positivismo e a ciência experimental*, depois de mostrar que a indagação das causas constitui um assunto fundamental nas ciências positivas, pergunta: «o que faz o químico que analisa uma mistura, senão descobrir as causas pelos seus efeitos? Algumas vezes ele pode isolar as substâncias e no maior número de casos é obrigado a verificar a natureza delas por certos sinais, por certas mudanças na coloração dos líquidos, por certos efeitos da luz. O que faz a análise espectral, senão descobrir, por seus efeitos sobre a luz, as substâncias que entram na composição dos planetas?

A ciência experimental não pôde penetrar no conhecimento da causa íntima ou primeira de todos os fenômenos e partir daí até Deus, mas para isso aparece a metafísica que, se apoiando na existência de um mundo conhecido pela experiência e composto de substâncias distintas, arma-se do princípio da causalidade, já empregado e utilizado nas ciências, e mostra que é preciso para esse arranjo múltiplo de causas cegas um coordenador inteligente e a essa multidão de seres contingentes e variáveis um criador único e necessário.» Não poderá ser suspeita aos positivistas a opinião de C. Bernard, o mais notável representante da escola experimental, donde eles pretendem haver tirado o nome e método. E o que nos diz o grande chefe da escola experimental a respeito? É que nas ciências físicas, químicas e biológicas, não há fenômeno que se manifeste sem ser determinado por uma causa imediata e por ela explicado, ficando tudo nas ciências positivas reduzido a fenômenos sujeitos a estudo e conhecimento das condições materiais de suas manifestações, a determinação das leis dessas manifestações, o que, no consenso unânime de todos, forma a base, a regra e o princípio fundamental de toda a ciência experimental ou positiva. Ele fez ver ainda que a essência das coisas será sempre ignorada, que não podemos saber por que são precisos dois volumes de hidrogênio e um de oxigênio para a formação da água, que não conhecemos mais do que as relações dessas coisas, e que os fenômenos não são a manifestação dessa essência oculta e sim o resultado da relação das coisas entre si; mas, conforme observa Caro, em sua obra sobre o *Materialismo e a ciência*, essas expressões de C. Bernard se aplicam a

essências e a fenômenos materiais, e não às realidades e aos fenômenos de uma outra ordem, de que o grande fisiologista não pretende ocupar-se. O fim científico está por este meio atingido, mas, acrescenta C. Bernard, se levamos mais longe a análise experimental, vamos ter a uma *causa surda* em que domina uma ordem de conhecimentos onde não penetra o determinismo científico, e longe ainda de desprezar as ideias *a priori* de que os positivistas não querem ouvir falar, ele as considera como alma da ciência e a diretora da experiência e de importância capital na teoria da invenção e na descoberta científica, sem que entretanto cheguem a prevalecer, como acontece na metafísica, se, julgadas pela experiência, elas não se achem de acordo com os fatos por esta revelados, e de que as ideias *a priori* fizeram conceber a existência, como um raio que atravessasse o espírito e o iluminasse para o descobrimento de uma ou mais leis ocultas no seio das coisas e nas profundezas silenciosas da natureza.

Há pois no espírito a intenção ou o sentimento das leis da natureza, e essa relação não poderia existir, se ela não fosse estabelecida em virtude de alguma harmonia preconcebida entre o mundo e o espírito humano; e quando Cláudio Bernard diz em seu livro sobre as ciências experimentais que as condições da vida podem ser estabelecidas pelas ciências físicas e químicas, ele logo acrescenta que estas ciências não explicam nem conseguirão explicar o começo da máquina viva ou a sua criação, e que, se o físico e o químico estudam os corpos e os fenômenos isoladamente e deixam fora de seus estudos as causas finais, o fisiologista é levado pelos seus estudos a admitir uma finalidade harmônica e preestabelecida nos corpos organizados, em virtude dessa unidade central que torna todas as ações parciais solidárias e geradoras umas das outras.

«Eis pois, como diz Caro, de um só golpe posto fora da série dos fenômenos materiais o começo da vida, e ao mesmo tempo e pelo mesmo golpe restabelecida em seus direitos e em seu verdadeiro lugar a finalidade, que fora precedida das *causas surdas* encontradas no limite da ciência positiva, as quais, se não respondem ao método experimental, quando as interroga, respondem por um modo significativo às questões da metafísica, e donde parte o ruído da atividade criadora que, agindo por elas, renova incessantemente a face do mundo, e através dos séculos, perpetua o prodígio da vida.»

A escola experimental proclama que a verdadeira ciência não suprime nada, e antes procura e encara sempre sem se perturbar as coisas que ela não compreende. «E negar essas coisas, diz Cláudio Bernard, não seria suprimi-las mas seria fechar os olhos e crer que a luz não existe.»

O positivismo não quer entretanto saber senão do que possa ser apreciado pelos instrumentos de precisão, pela balança e pelo cálculo.

«Em rigor, diz Fierens-Gevaert, na *Tristeza contemporânea*, poder-se-ia desculpar a Comte de haver repelido as questões de origem última, e de não ter querido conhecer senão as causas físicas, a fim de estabelecer sobre bases seguras o seu sistema científico; mas para que privar teimosamente os homens de qualquer prazer especulativo? ele proibiu mesmo que se ocupassem do estudo da astronomia sideral, condenando até o estudo do sistema solar quando se estendesse aos planetas invisíveis a olho nu. Entretanto, replica com razão Stuart Mill, o hábito de meditar sobre tão vastos objetos e a tão enormes distâncias não deixa de ter uma unidade estética que inflama e exalta a imaginação, faculdade, cujo valor intrínseco e a reação sobre o entendimento,

A. Comte não poderia deixar de apreciar, sendo uma vergonha que A. Comte quisesse que a psicologia, que repousa sobre a observação dos fenômenos íntimos inapreensíveis, fosse incluída na frenologia.»

Em todo caso, não podendo ele negar o pensamento, o sentimento e a vontade, reduz tudo a uma secreção ou função do cérebro que inclui no domínio da fisiologia; e em relação à crença de um criador de todas as maravilhas da natureza e de uma alma ou de um espírito humano, ele responde que disso não cogita nem quer saber, por ser do domínio da metafísica que é uma ciência inútil, vã e estranha aos fatos experimentais.

A metafísica não é uma ciência inútil e estranha aos fatos experimentais, conforme demonstrou o abade Broglie, senão para os que reduzem a vida aos fenômenos físico-químicos. Os que não pensam unicamente na materialidade da existência e procuram conhecer o *porquê* das coisas e as relações existentes na vida psíquica e moral do homem, reconhecem que ela, formando a parte dos conhecimentos humanos que excede a experiência, e indo além desta e muito além, segue entretanto o mesmo caminho indo da aparência à realidade, dos sinais à coisa significada, do efeito à causa, do visível ao invisível, por processos que hoje se acham grandemente simplificados e despidos das sutilezas que davam à ciência metafísica um caráter sibilino.

Stuart Mill, adepto do positivismo, vendo também que era por demais absoluto o seu dogmatismo, procurou sustentar que o modo positivo de pensar não levava necessariamente à negação do sobrenatural, que apenas podia ser incluído na questão da origem das coisas, pelo que o filósofo positivista era livre de formular a respeito a opinião que lhe parecesse mais verossímil. Ao seu encontro saiu Littré como intérprete rigoroso da ortodoxia comtista, para lhe responder que esta não dava liberdade a adepto algum para tratar do que se pode referir às causas primeiras, por serem coisas desconhecidas, do filosofar positivo, que as eliminava, sem procurar afirmá-las ou negá-las, e ninguém podia arbitrariamente repudiar a ausência de afirmação para se ligar à ausência de negação. Eram duas coisas indivisíveis, e Littré acrescentou que era também um erro formar da psicologia, como queria Stuart Mill, uma reunião de noções desligadas da biologia, julgando comprometida a filosofia positivista, se fosse demonstrada que a psicologia, como ciência especial, se tornasse indispensável à constituição dessa filosofia. Mas, como muito bem diz Caro no livro citado, não é possível guardar neutralidade entre a negação e a afirmação, e o resultado entre os positivistas se traduz geralmente pela negação ou então pela dúvida, e tornar dependentes dos fenômenos vitais as manifestações intelectuais e morais para fundir a psicologia na biologia e afirmar só por indução que a substância nervosa pensa, como se já houvesse quem visse um cérebro pensando. Incluir, como faz A. Comte, na grande ciência dos corpos organizados, as ciências filosóficas, colocar o estudo positivo das faculdades intelectuais na fisiologia e dar o nome de física social à teoria da ordem e progresso no mundo moral, é cair no puro materialismo de que ele é uma forma equívoca e bastarda e antecipadamente resolver pelo niilismo intelectual todas as questões concernentes à alma, ao pensamento e à liberdade.

Em resumo: o positivismo adotou alguns dos princípios das ciências positivas, e com eles formou uma doutrina filosófica que, ao ultrapassar o estudo dos fenômenos

materiais e das leis que presidem às suas manifestações, começou em sua aplicação na ordem psíquica e moral, pela afirmação de que uma substância material, como o cérebro ou a massa nervosa, dá produtos imateriais, como o pensamento, a memória, a consciência, a volição, etc., pela negação da alma e de sua imortalidade, pela supressão de Deus e de sua justiça, pela abolição da recompensa dos bons e o castigo dos maus, e terminou em política pela defesa da ditadura governamental, a que deu o nome de científica, e pela glorificação de chefes de estado, como Luís XI, Cromwell, Francia, etc. cujos atos formam páginas negras na história dos povos.

Se a única missão da ciência consistisse, como queria Comte, em coordenar os fatos ou fenômenos que caem debaixo da observação, e podem ser pesados, medidos e experimentados, o que reduz tudo ao sensismo, resultaria daí que um positivista, se ficasse adstrito a esse programa, não atingiria jamais, segundo Naville, o mínimo elemento de verdadeira ciência, e não teria nenhuma ideia das coisas que não oferecem semelhança com objetos que afetam os sentidos. Mas, onde as incongruências e contradições se ostentam mais assombrosas na doutrina positivista, não é tanto no método adotado para lhe dar os moldes das ciências experimentais, como nos princípios de que ulteriormente Comte lançou mão para fundar uma religião a que ele deu o nome de positivista ou de religião da Humanidade.

Estabelecendo a sua doutrina positivista, Comte sustentou como ele diz à pág. 8 e 10, tomo 1º de seu *Curso de filosofia positiva*, que havia descoberto uma lei por meio da qual todas as nossas principais concepções — cada ramo de nossos conhecimentos — passavam sucessivamente por três estados teóricos diferentes: teológico ou fictício, metafísico ou abstrato, científico ou positivo. E, sem indagar se esses estados eram diferentes ou se antes constituíam, como demonstrou Flint em sua *Filosofia da história na França e Alemanha* pág. 88, três aspectos sob os quais as coisas se apresentam e em vez de se sucederem — a teologia, a metafísica e a ciência positiva — caminham simultaneamente no seio da humanidade, pois que em nossa consciência ou em nossa vida psíquica passam-se fatos tão reais e positivos, como no mundo externo ou em qualquer ciência de observação e cuja existência incontestável justifica as indagações teológicas e metafísicas, o que não resta dúvida é que Comte, repelindo do positivismo qualquer coisa que pudesse ter relação com a teologia que ele considerava como um estado de ficções ou superstições, pôs de lado todos esses conceitos e não teve dúvida em criar um culto muito original e extravagante de adoração, não a Deus, que ele desconhece, mas à humanidade! É nesta, diz ele, que se deve procurar a explicação da natureza, tanto mais quanto no *ser vivo* o principal, se não o *todo* é o conjunto na espécie e o progresso no tempo.

É bem verdade que esse serôdio misticismo, acompanhado das mais notáveis concepções metafísicas e fetichistas, anteriormente tão malsinadas por ele, aparecera quando o grande filósofo, combalido pelas mais amargas decepções, apresentava ao mesmo tempo os terríveis sinais de paralisia geral dos alienados, de que veio por fim a falecer; todavia não deixou de reconhecer que podia ser acusado de haver levado o seu vasto sistema filosófico à mais grave das inconsequências, e, para se justificar disse então que substituía a adoração do Deus do Cristianismo pelo da Humanidade, por ser esta por toda a parte, como ele assevera em sua *Dissertação sobre o conjunto do*

positivismo, pág. 324, o único e verdadeiro *Grande Ser* de que somos os membros necessários, e convir ou dever-se referir a ela, que tem a força e o poder em si, todos os aspectos de nossa existência individual e coletiva, nossas contemplações para conhecê-la, nossas qualidades afetivas para amá-la e nossas ações para servi-la!

Guiado por estas considerações, ele reuniu toda a doutrina da religião da Humanidade em um catecismo em que com o dogma fundamental e as preces que se devia fazer três vezes por dia, fossem indicados os sacramentos positivistas em número de nove, como os da Igreja Católica. Esses sacramentos foram denominados: *apresentação, iniciação, admissão, destinação, casamento, madureza, aposentadoria, transformação e incorporação*, consistindo este último na transladação dos restos mortais do positivista do Campo Cívico para um bosque sagrado que circundará o templo da humanidade, se nada aparecer durante o tempo de sete anos contra o morto, por que do contrário os seus *restos funestos* serão levados para o deserto dos réprobos, entre os supliciados, suicidas e duelistas. O culto deve ser particular e público, consistindo este em festas mensais onde seja representada a idealização sistemática da sociabilidade final sobre a humanidade, o casamento, a paternidade, a filiação, a fraternidade, a domesticidade, o fetichismo, o politeísmo, o monoteísmo, a mulher, o sacerdócio, o patriciado e o proletariado, etc.

Seja como for, as razões que deu o Mestre de sua estranha concepção não levaram a convicção ao espírito de todos os sectários do positivismo, e daí resultou uma cisão profunda entre eles — com uma seita comtista que aceitava a religião da Humanidade, — e outra em que esta criação era completamente desprezada. A primeira dá à segunda o nome de dissidente, conserva e zela como um dogma tudo o que disse e estabeleceu A. Comte, não permitindo que nela se toque e guardando com a maior veneração o culto do *Grande Ser* representado aliás pela pobre humanidade, de que mesmo devem fazer parte, segundo Comte, os animais domésticos!

Mas, observa Pressensé, em que é que o *Grande Ser* de A. Comte se distingue dessas entidades metafísicas, mitológicas ou religiosas que o célebre filósofo quis eliminar? A observação imediata nos faz reconhecer a existência de indivíduos, em seguida à de coleções de indivíduos que têm estabelecido certas relações ou organizações sociais, mas onde a doutrina positivista descobriu esse *Grande Ser* — chamado Humanidade — um ser imenso e eterno — que se compõe mais de mortos que de entes vivos e que revive em cada um de nós? Uma generalidade tão vasta que atinge a um tal grau de realidade para se tornar objeto de um culto, não é o simples total de adições de fenômenos particulares, ela excede todas as verificações empíricas, talvez mais do que essas graciosas divindades do politeísmo grego, que não eram senão simples idealizações da realidade conhecida. Ainda mais: como somos membros desse *Grande Ser*, este nos precedeu ou pelo menos nos produziu, e representa diante de nós o papel de uma causa primeira que é ao mesmo tempo um fim, pois que devemos não somente contemplá-lo e amá-lo, mas também segui-lo! Não basta dizer que ele revive em cada homem, porque não aparece aí senão parcialmente em estado de fração.

O *Grande todo* é o objeto de nossa adoração e assim, para atingi-lo pelo pensamento, é preciso que ultrapassemos o relativo e o particular e dirijamos ou

subamos a tão altas generalizações que se assemelham ao absoluto. Causalidade, finalidade e absoluto formam a religião com todos os seus característicos.

Se na adoração do *Grande todo* não há senão aplicação do elemento de sociabilidade, este elemento, segundo A. Comte, procede logicamente da subordinação do sujeito ao objeto. O espírito, achando as suas próprias leis na natureza, se sujeitaria a essa imutável necessidade das coisas, que nos impede de viver isoladamente e obriga a nos submetermos às condições da existência universal fora de nós. A sociabilidade não nos prende a essa subordinação, porque não experimentamos sentimento igual diante do mundo externo, de que tanto dependemos. A sociabilidade, que os nossos semelhantes nos inspiram, liga-se à nossa afinidade moral com eles; não procede da simples lei da subordinação mas sim da simpatia e afeição que eles nos inspiram a um título especial e que não sentimos por nenhum outro ser.

A maior parte das ideias de cultura moral de A. Comte são de resto tiradas, assim como provou Stuart Mill, da igreja católica; suas preces, suas efusões, seus sacramentos, seu clero ou sua classe especulativa e filosófica encarregada da direção do ensino, e que ele desejava fosse dotada pelo Estado; seu ódio às obras de arte e aos livros chegando ao ponto de fazê-lo querer que no mundo somente fosse conservada uma centena de poemas; sua sistematização do pensamento e da conduta humana, tudo indica que o seu intuito foi extinguir e apagar a ideia de Deus e a figura divina de Cristo e substituí-las por uma entidade contingente e imperfeita que se transforma nas mãos de Comte em um sentimento de fraternidade universal, em um fetichismo materializado, cuja adoração não passa, segundo Guyau, em seu livro sobre *A irreligião do futuro* de um absurdo, pois que ninguém contempla eternamente o seu próprio umbigo, e não se pode formar uma religião pela aliança da ciência positiva com um sentimento cego: o fetichismo, assim considerado, é uma religião própria para selvagens e não para ser proposta a homens civilizados.

A metafísica religiosa pode ser uma ilusão involuntária, um erro, um sonho, mas o fetichismo sem metafísica é ainda pior: é uma ilusão voluntária, um erro proposital, um sonho que se tem acordado.

Não é a primeira vez que espíritos superiores, como o de A. Comte, terminam por cair em um misticismo profundo, e concebem a ideia de coroar o sistema que criaram com a fundação de uma religião, visto que a existente achava-se em desacordo absoluto com tudo o que estava inscrito na doutrina formulada; mas não foi este o principal motivo que levou o grande filósofo francês a fundar a religião da humanidade, em que ele viu também grande contradição com os princípios fundamentais do positivismo: abandonado pela mulher legítima que não podia tolerar as suas excentricidades, oriundas provavelmente de seu temperamento nervoso e talvez vesânico, e ligado a uma outra que havia deixado o marido, e era inteligente, instruída e afetuosa, mostrando-se compadecida dele, quando em diversas tentativas faltaram-lhe as condições para a realização do ato sexual, por ambos cobiçado com ardor, sentiu que no coração humano o amor, a afeição e as paixões fecundas eram a base de todo o bem individual e social e que esse amor devia ser devotado à humanidade, sob a forma de um culto religioso que revestiu de fórmulas e ritos ridiculamente imitados de alguns atos e fórmulas do culto católico. E como viu pela organização social que o proletário

era mais, do que os indivíduos de outras classes, digno de afeto, e encontrou no coração de sua amante Clotilde de Vaux todo o tesouro do amor, generalizou a proeminência do proletário e da mulher e estabeleceu em seu *catecismo positivista*, entre muitas regras e preceitos esdrúxulos, um culto especial para essas duas individualidades ou entidades sociais, principalmente em relação à mulher ou à Clotilde de Vaux, em quem personificou a humanidade.

Desde que de encontro a todos os princípios do positivismo, foi concebida e instituída a religião da humanidade, alguns dos mais notáveis discípulos e partidários da doutrina do grande filósofo, separaram-se do Mestre, como já disse, chegando mesmo alguns deles a combaterem o princípio fundamental da famosa teoria do incognoscível e a estabelecerem a doutrina da simples explicação materialista das coisas, que é a que hoje predomina.

Muitos outros, porém, conservaram-se adeptos intransigentes da doutrina inteiriça do Mestre e trataram de pôr em prática as ideias dele, celebrando em lugares especiais ou em templos que levantaram, segundo as indicações formuladas pelo próprio Comte, o culto da humanidade, com diretores que exercem com burlesca gravidade o papel de apóstolos e sacerdotes, fazem casamentos e batizados que na religião comtista constituem o sacramento da apresentação, expedem pastorais e encíclicas ou epístolas apostólicas, não se esquecendo de atirar em ocasiões adequadas os maiores doestos e impropérios contra a grei dissidente com a qual, eles ortodoxos, não querem ter a menor comunhão de ideias, a não ser com algum que ocasionalmente seja chamado ao poder e ocupe lugar eminente na administração pública, porque então, para ser conseguida alguma coisa que transforme em realidade qualquer aspiração positivista na ordem social ou política, trata-se logo de glorificar tão prestimoso comtista e considerá-lo como membro conspícuo do positivismo ortodoxo.

Foi pelo menos o que se deu entre nós relativamente ao brigadeiro Benjamin Constant. Tido e havido como membro dissidente do comtismo por não admitir a tal religião da humanidade e eliminado assim da grei ortodoxa brasileira, logo que conseguiu, com a maior surpresa de todos, fundar a república no Brasil e subiu ao poder como ministro da guerra, foi sem demora acariciado e afagado por dois chefes da seita comtista que não o tiveram mais como dissidente, e até trataram de imortalizá-lo em uma biografia que ocupa dois grossos volumes, quando viram coroados alguns dos seus intuitos no novo regime com a substituição da antiga e gloriosa bandeira brasileira pela bandeira com uma marca em forma de cometa e gravada com o lema — *Ordem e Progresso* — bem assim com a separação da Igreja católica do Estado, decretação do casamento civil e comemoração festiva da revolução francesa e de outros fatos que não se prendem à história da nossa nacionalidade.

Pressensé diz que na Europa ninguém se ocupa seriamente de certas utopias do comtismo e do culto do *Grande todo* com as suas festas brilhantes e o seu esdrúxulo calendário coroado pela apoteose da mulher; o mesmo infelizmente não se dá entre nós. Desde que se estabeleceu no Brasil o regime republicano, o comtismo não contente com o que já obteve, agita-se por todos os modos, para que todas as nossas leis e instituições entrem nos moldes rigorosos indicados por A. Comte em seu sistema positivista.

E como não há doutrina mais materialista, mais pérfida, perigosa e tenebrosa em seus intuitos e fins, convém empregar todos os meios para combatê-la e destruí-la, sob pena de assistir-se à dissolução definitiva de nossa nacionalidade, porque o Comtismo não só elimina a ideia de Deus, como também a de Pátria e Liberdade — reduzindo o homem, o que é fácil em um país, como o nosso, de pouca ou quase nenhuma cultura intelectual, ou em que é enorme ou de 80% o número de analfabetos, a um estado que facilita a ação da ditadura, que o positivismo mitiga com o nome de científica, sendo para ele o ideal do governo o do Czar da Rússia, ou aquele em que o povo não tem significação alguma e deve ser exterminado pela espada sanguinária de um ditador, se alça o colo para conquistar a liberdade, chamada por Comte *fermentação inútil*, como aconteceu no Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, em 1892, 1893 e 1894.

Essa ditadura, conforme Comte, deverá ser exercida por duas classes de cidadãos: a primeira, constituída por homens de alto saber e ricos, será incumbida de regular todos os atos administrativos e de manter os membros sociais na ordem mais perfeita; a segunda, formada por outros sábios, receberia com a investidura sacerdotal o encargo da direção moral da sociedade, a que todo indivíduo deve estar sujeito por um modo absoluto, a fim de pôr termo à anarquia ocidental e ao governo parlamentar que não serve senão para a exibição de uma tagarelice pedantesca.

Deixando porém de parte o modo pelo qual a doutrina positivista recebe na prática a sua sanção e a que consequências pode chegar, mesmo acompanhada da fantástica religião da humanidade com o culto especial do proletário e principalmente da mulher, vê-se que ela, começando por negar a causalidade e finalidade, esquiva-se nas dobras sombrias da dúvida em dar qualquer explicação sobre a gênese dos seres orgânicos e principalmente acerca da vida na substância animal, mostrando-se neste ponto inferior, como se vai ver, à doutrina transformista de Darwin, ao evolucionismo de Herbert Spencer ou ao monismo de Hæckel.

ARTIGO III

Doutrina transformista e seus derivados

Debaixo do título de doutrina transformista, julgo que posso tratar conjuntamente das teorias evolucionista e monística, porque todas elas, sob o ponto de vista da questão de que me ocupo, derivam-se do transformismo ou darwinismo, apesar de tirarem do positivismo muitos dos seus princípios.

Data verdadeiramente de Darwin a doutrina do transformismo. É certo que diversos filósofos e escritores, muito antes dele, publicaram trabalhos mais ou menos notáveis em que procuraram mostrar e sustentar a doutrina de provirem as espécies superiores de seres orgânicos de espécies inferiores, ou por transformações bruscas, segundo alguns, ou por transformações lentas, segundo outros, e que tipos novos podiam mesmo surgir imediatamente de seres inteiramente diversos; mas todas essas teorias não passaram nunca do terreno das conjecturas e da hipótese, ou de induções tiradas de certas formas de reprodução e geração de alguns seres orgânicos, sem demonstração ou apresentação de fato algum concludente ou positivo que pudesse servir de base a qualquer generalização.

Diderot dizia: se a fé não nos levasse a crer que os animais saíram das mãos de Deus, tais como os vemos, e se fosse permitido ter alguma dúvida sobre o começo e seu fim, não poderia o filósofo, abandonado às suas conjecturas, supor ou suspeitar que o animal tinha, desde o princípio do mundo, os seus elementos separados, mas confundidos na natureza, porque assim devia ser; que o embrião formado por esses elementos passou por uma infinidade de organizações e desenvolvimentos e, por uma sucessão de movimentos, adquiriu sensibilidade, ideias, reflexão, consciência, sentimentos, paixões, sinais, gestos, sons articulados, linguagem, leis, ciências e artes?

Lamarck, também em sua *Filosofia zoológica*, publicada em 1809, procurou desenvolver a doutrina genealógica, debaixo do ponto de vista puramente mecânico. Em outros trabalhos, publicados entre 1815 e 1822, referentes à *História natural dos animais*, ele vez ver que as divisões sistemáticas em classes, ordens, famílias, gêneros e espécies, eram obra puramente artificial.

As espécies, na opinião dele, não são todas do mesmo tempo, descendem umas das outras e não possuem senão uma estabilidade relativa e temporária, sendo as espécies oriundas ou procedentes das variedades. A diferença de condições de vida influi, modificando-as, sobre a organização, forma geral e órgãos do animal. Pode-se dizer a mesma coisa do uso e da falta de exercício dos órgãos. Os animais e plantas mais simples foram no princípio os primeiros produtos que se apresentaram, depois vieram os seres dotados de uma organização mais complexa. A evolução geológica do globo e seu povoamento por seres orgânicos tiveram lugar por um modo contínuo e não foram interrrompidos senão em virtude de revoluções violentas. A vida não é mais que um fenômeno físico. Todos os fenômenos vitais são devidos a causas mecânicas, quer físicas, quer químicas, tendo a sua razão de ser na constituição da matéria orgânica. Os

animais e vegetais mais rudimentares, ou que se acham no mais baixo grau da escala orgânica, nasceram e nascem ainda hoje por geração espontânea.

Todos os corpos vivos ou orgânicos estão sujeitos às mesmas leis que os corpos inorgânicos ou privados de vida. As ideias e as outras manifestações do espírito são simples fenômenos de movimento com sede no sistema nervoso central. A vontade, na realidade, não é jamais livre e a razão não é senão um grau mais elevado do desenvolvimento e da comparação dos julgamentos, não restando dúvida que a espécie humana descende por evolução de outros animais muito próximos do macaco e provavelmente do chimpanzé.

Apesar de tudo o que deixei referido, foi Darwin que deu à questão da origem dos seres uma solução que para muitos sábios satisfaz o espírito e exprime a verdade. Em todo o caso, foi enorme a impressão que no mundo científico e nos espíritos cultos produziu o livro que esse grande naturalista deu à luz sobre a *Origem das espécies*, para que Mosso em seu livro sobre a *Fadiga* dissesse que Darwin encheu o mundo de maravilhas pelas leis que descobriu, pela luz que lançou sobre os fenômenos da natureza e pela interpretação mais lógica que deu acerca da origem dos seres, ficando imortalizado pela novidade de suas concepções nimiamente elevadas, e por uma explicação ideal tal que o espírito dos filósofos não havia até então podido conceber sobre as origens da vida.

Sem dúvida, ao cabedal enorme de conhecimentos revelados naquela obra com muita originalidade, admirável simplicidade e naturalidade, Darwin ajuntou uma cópia imensa de fatos observados com perseverança e paciência durante muitos anos, e nos quais se firmou então para chegar à conclusão de que, sob a ação de diversas leis que descobriu, os seres orgânicos, desde a sua fase primordial, passaram lenta e paulatinamente e no decurso provável de muitos milhares de séculos, por modificações sucessivas até terminarem na transformação de umas em outras espécies, sem exclusão do próprio homem, como ele procurou sustentar em outra obra, que publicou depois daquela, com o título de *Descendência do homem e a seleção sexual*.

Foi entretanto única e exclusivamente pelos fatos resultantes do cruzamento de diferentes espécies animais e do que obtivera com o enxerto e reprodução de diversas espécies vegetais, e do estudo minucioso da vida em muitas espécies de seres, que Darwin, depois de alcançar mediante uma direção paciente e admirável inteligência grandes modificações em diversas espécies animais e vegetais, que eram transmitidas por herança aos produtos seguintes, sempre em contínuo progresso, e dando geralmente uma variedade mais perfeita, julgou que podia estabelecer como certo ou ao menos como muito provável o fato de que as espécies vivas, vegetais e animais, descendiam de espécies fósseis, representadas através de gerações e de épocas geológicas sucessivas por uma diminuta série de organismos originários, e talvez por um só, bem rudimentar e imperfeito que, sem dúvida, servira de intermediário entre o reino vegetal e animal.

Ele diz que esse ou esses organismos primitivos, tão simples como a vesícula germinativa — que é o ponto de desenvolvimento de muitos seres — foram-se sucedendo em miríades de séculos uns aos outros, transformando-se e dando origem a novas espécies vivas, até chegarem na escala zoológica ao homem, pelo princípio, segundo Darwin, de que: *natura non facit saltum*. As espécies, segundo o célebre

naturalista, que vão aparecendo por meio de lentas e sucessivas modificações e transformações de espécies precedentes progridem geralmente, mas não universalmente, nem forçosamente. Algumas até mesmo desaparecem e interrompem a cadeia que as prendia às espécies anteriores e às posteriores; outras, em virtude de condições especiais, não desaparecem logo, mas degeneram e ocasionam por fim a extinção do tipo.

Todos estes fatos são explicados por ele, mediante leis importantes designadas com o nome de *concorrência vital ou luta pela vida, seleção natural ou de acomodação ao meio de herança*, de *divergência*, de *continuidade*, de *caracterização permanente*, de *herança a termo*, de *compensação*, de *economia* e de *correlação de crescimento*, e servindo-se assim dos vastos cabedais colhidos na observação, e aplicando-os com o auxílio dessas leis ao passado, ao presente e ao futuro da criação animada em seu conjunto, Darwin, em verdade, como diz Quatrefages, formulou um corpo de doutrina completo e admirável no todo e maravilhoso nas minúcias.

Nada tão curioso e original como o modo pelo qual Darwin explica por todas essas leis o desaparecimento de algumas espécies de seres, a adaptação de outras às condições de existência, o poder expansivo de umas, a localização de outras, e as modificações sucessivas entre elas; e é assim que pela lei da seleção natural, bem como pela da concorrência vital (*struggle for life*), todos os seres colocados em uma região e sob as mesmas condições de vida, são levados, para subsistirem e tirarem todas as vantagens ligadas à existência não só individual, como específica ou da multiplicação da espécie ou raça, a uma luta surda e tenaz, em virtude da qual os mais perfeitos e vigorosos relativamente à adaptação de circunstância de tempo e de lugar, procuram suplantar, avantajar-se, e até deixar sem recursos e concorrer deliberadamente ou mesmo sem cálculo para o aniquilamento dos seres mais fracos e menos perfeitos.

Aqueles, adaptando-se então pela lei da seleção natural às condições que devam com mais propriedade favorecer o seu desenvolvimento, vão adquirindo também qualidades que se tornam comuns à mesma espécie, e são transmitidas pela herança, reforçada pelo hábito, às novas gerações com as modificações vantajosas que haviam adquirido, por modo a surgir, pelo cruzamento dessas variedades individuais uma raça distinta, que entretanto principiará depois a degenerar, se viver isolada, e se novas variedades, na luta pela vida, não vierem provocar a extinção do tronco primitivo e constituir descendentes colaterais mais perfeitos.

Tudo isso só deveria realizar-se, até os tempos históricos da humanidade, lentamente e sucessivamente, pois que não seria possível dar-se a transformação de uma espécie em outra espécie dentro de um período limitado, e sim no decurso de muitos milhares de séculos, para que uma condição, qualidade ou modificação vantajosa adquirida dê tempo à alguma modificação em órgãos correspondentes, permitindo também aos elementos novos e modificados a transmissão pela geração e conservação pela herança, e todas essas modificações se tornem bem acentuadas, fixas e harmônicas, sem o que a natureza não produziria senão mudanças ou modificações acidentais, incapazes de formarem novas espécies.

E assim partindo do gérmen amorfo, protótipo de toda a organização, do qual resultaram, nessa sucessão considerável de séculos — de que a imaginação só pode

formar uma ideia abstrata — os seres orgânicos que cobriram a crosta terrestre, depois de seu resfriamento, Darwin chega à cadeia zoológica na classe dos vertebrados e faz surgir o homem de um tronco que deu origem ao homem macaco ou pitecoide e por outro aos antropoides ou macacos catarrinos sem cauda, como o orangotango, o gorila, o chimpanzé.

O homem atual é pois o resultado de vinte e uma espécies de seres que de transformações em transformações vieram constituir o homem-macaco, de que procedeu o gênero humano, muito vizinho, ou talvez parente muito próximo, segundo Darwin, Hæckel e outros, dos macacos sem rabo, e assim como estes procedem dos catarrinos com cauda — o homem-macaco ou o nosso primeiro antepassado devia ser dotado de rabo servido por músculos apropriados, ter o corpo coberto de pelos, orelhas pontiagudas e móveis e pés com artelhos ou dedos que lhe permitiam trepar nas árvores e ali viver habitualmente, dispondo como arma defensiva de grandes dentes caninos.

Os partidários de Darwin sustentam que a doutrina transformista-evolucionista, tal qual foi concebida e formulada por esse insigne naturalista, é a última palavra sobre a origem das espécies, e dizem que só retirando uma a uma as peças desse monumento, o que aliás não poderá ser tentado por naturalistas instruídos, é que ele poderia ser derrocado e aluído.

Hæckel, ardente e destemido partidário de Darwin, julga que este não tirara de sua admirável doutrina todas as consequências necessárias; por isto, em sua *Antropologia e história da criação natural*, procurou precisar os fatos e estabelecer a teoria do transformismo monístico ou da unidade da obra da natureza, e, aplicando-a à gênese do homem, concluiu que o estado unicelular, pelo qual este começa a vida individual, o autoriza a afirmar que os mais antigos antepassados da humanidade e do reino animal procederam de simples células. Não se deixará sem dúvida de perguntar donde vieram essas células no começo do mundo orgânico. Como todos os organismos unicelulares, as amebas não poderiam descender senão de organismos rudimentares, como as moneras, cujo corpo não tem forma determinada e não é mais do que uma partícula de protoplasma — um glomérulo dessa substância albuminoide viva — desprovida da estrutura e de órgãos, mas já dotada de todas as funções essenciais à vida que são a base de tudo o que vive, movendo-se, nutrindo-se e reproduzindo-se por segmentação.

«Eis-nos pois chegados, diz Hæckel, ao protoplasma-origem das *moneras*.

A questão da origem da vida está toda ligada à da geração espontânea. Nos limites em que a circunscrevo, a geração espontânea é uma hipótese necessária, sem a qual não se poderia conceber o começo da vida sobre a terra; ela se reduz então a saber como as moneras se formaram à custa dos compostos carbônicos inorgânicos, e como os corpos vivos apareceram no princípio sobre o nosso planeta até então puramente mineral. Eles deviam ter-se formado quimicamente à custa de compostos inorgânicos. Assim devia ter aparecido essa substância complexa, contendo ao mesmo tempo nitrogênio e carbono e a que damos o nome de protoplasma; ela se acha no mar em enorme profundidade, e a cada uma de suas partículas amorfas e vivas, damos o nome de monera.

As moneras primitivas nasceram no mar por geração espontânea, pelo mesmo modo que os cristais salinos se formam nas águas mães. É uma hipótese exigida pela necessidade de causalidade inerente à razão humana. Com efeito, toda a história inorgânica da terra é regida por leis mecânicas, e o mesmo se dá com a história orgânica. A teoria da geração espontânea não pode ser experimentalmente refutada. Em verdade, cada experiência negativa demonstra somente que nas condições sempre muito artificiais em que essas experiências se realizam, nenhum organismo poderá surgir de substâncias inorgânicas. Mas também é muito difícil provar a geração espontânea por experiências. Para quem não admite conosco a geração espontânea das moneras para explicar a origem da vida, não há alternativa senão o milagre.»

Foi pois da monera que surgiu a ameba já dotada de sensibilidade e de vontade e dela por sucessivas e lentas transformações surgiu o reino animal até o homem, contando este vinte e uma gerações de antepassados só na família simiesca, desde os platirrinos de garras, até os catarrinos sem rabo.

Antes de entrar na apreciação da doutrina de Darwin, e do que este e Hæckel disseram em relação à origem simiesca do homem, será conveniente expor em resumo — mesmo porque seria impossível por outro modo — a teoria evolucionista de H. Spencer.

O sistema desse filósofo, baseado nas doutrinas — positivista, darwinista e ainda mais no materialismo o mais transcendente possível e até metafísico — abrange questões cosmogônicas, antropológicas, psíquicas, sociológicas e morais.

Spencer parte do princípio de que não conhecemos senão a matéria, sujeita à grande lei mecânica da permanência e equivalência da força através de suas transformações, lei que também explica pela evolução o desenvolvimento da existência ou a vida, sem intervenção de uma causalidade inteligente.

A existência dessa lei não precisa ser demonstrada — é para Spencer um axioma. Só há uma lei, por que só há uma vida, só há uma vida, por que só há uma força persistente, diversificada pela infinidade de movimentos, de que ela enche o infinito do espaço e do tempo, e pelos quais ela compõe e decompõe ou dissolve a variedade incessante de formas, dos seres e dos mundos. Debaixo do império da lei universal da persistência da força, todas as variedades de movimentos se transformam uns nos outros; as forças físico-químicas produzem a vida, as forças biológicas a sensibilidade e o pensamento, as forças individuais as forças sociais. Todos os fenômenos humanos e sociais da vida e da história são puras modalidades do princípio dinâmico, e a existência do universo explica-se pelas leis do movimento transformado, sendo a evolução o desenvolvimento daquele de conformidade com essas leis, ou uma mudança partindo de uma forma menos coerente, para chegar a uma forma mais coerente, em consequência da dissipação do movimento e da integralização ou concentração da matéria. As partes constituintes não podem agregar-se sem perda de seu movimento relativo. Perda de movimento e integralização consecutiva, seguidas em definitivo de uma aquisição de movimento e uma desintegralização consecutiva, eis um enunciado da série inteira das mudanças realizadas.

Spencer, em sua teoria evolucionista, pelo que pude compreender por entre uma série interminável de hipóteses, parte do princípio que o mundo fora constituído por

uma matéria homogênea dotada de movimento. Esse movimento teve lugar no sentido da menor resistência, e no momento em que veio encontrar qualquer resistência, tornando-se mais fraco, a matéria passou de um estado mais difuso a um estado mais concreto, formando agregados múltiplos e heterogêneos ainda confusos, mas sobre os quais interveio a lei de segregação, em virtude da qual os elementos ou partes similares, segundo as afinidades químicas, se gruparam e formaram seres definidos e distintos, o que explica a causa das variedades de raça e de espécie.

No mundo orgânico a lei de segregação transformou-se na lei de seleção natural de Darwin e afirmou assim a preponderância dos seres mais aptos. São ainda necessários, segundo Spencer, duas leis para explicarem a conservação e o progresso dos seres: a primeira é a lei da coordenação e integração, que estabelece a harmonia entre os elementos diferentes de que o ser vivo se compõe e deles faz um todo bem unido; a segunda é a lei da adaptação ao meio, sem a qual a lei de filiação natural não poderia produzir modificação durável, sendo pela herança transmitidos os progressos alcançados por meio da concorrência vital, e as respectivas modificações orgânicas, bem como os instintos, pois que estes, como todas as faculdades mentais — pensamento, razão, vontade, consciência, moral, etc., — tudo, tudo é o resultado de um trabalho evolucionista efetuado no decurso de miríades de séculos.

Não sei se dei uma ideia exata e compreensível da engenhosíssima e curiosa teoria evolucionista formulada pelo grande filósofo e sociólogo inglês, cujo nome tem sido cercado com a auréola de um dos mais notáveis pensadores da última metade do século XIX, e colocado no mesmo plano que Aristóteles e A. Comte; em todo o caso, para desfazer as faltas de exposição, consignarei aqui o que a respeito foi resumidamente expendido por Pressensé no seu livro sobre *As Origens* — ao partir do ponto em que pela evolução o homogêneo primitivo terminava pela formação do mamífero, a obra-prima da organização animal.

Ele fazia com efeito parte, como todos os outros seres, do homogêneo primitivo, em que tudo era confusão, porque a concentração não tinha tido lugar, e o movimento agitando as moléculas, como um vento impetuoso, impedia, sob a ação de um sopro violento, que elas se reunissem; mas depois que o heterogêneo surgiu do homogêneo, segundo as leis atrás indicadas, formaram-se massas, grupos de matéria que se concentraram e se coordenaram, estes por seu turno foram submetidos a forças que se quebraram e se refrataram na ocasião em que vieram tocar as partes diversas desse todo ainda informe, e tiraram dele diversidades novas que foram em aumento. A lei de segregação agrupou os elementos semelhantes, e o primeiro ser vivo apareceu então indistinto e confuso, como se vê pelos zoófitos colocados abaixo na escala zoológica. A diferenciação foi prosseguindo debaixo da ação da segregação que se tornou a lei da concorrência vital. Os seres vivos mais aptos venceram os outros; sua superioridade foi transmitida pela herança. Cada novo grau da escala foi conquistado por meio de luta tenaz travada e ganha pelos mais fortes. A lei da adaptação impediu que as vantagens adquiridas transtornassem ou prejudicassem a economia animal pela coordenação constante impressa aos órgãos. As mudanças de meio a seu turno agiram no sentido da diferenciação, isto é, do progresso; a lei da adaptação ou do conchego impediu que aquelas exercessem uma ação destruidora. Chegou-se assim aos mamíferos atuais; a

vida de sociedade neles se achava esboçada, mas progrediu sob a ação da lei da especificação que implica a divisão do trabalho, não só entre as partes de um mesmo organismo, como entre os membros de uma mesma sociedade animal ou humana.»

Terminando a sua vasta e colossal teoria que tanto tem de estupenda como de deslumbrante, H. Spencer diz que o mundo acabará, assim como começou, pela dissolução que levará as coisas à confusão primitiva e entregará ao movimento sem freio toda essa variedade de vida, que não é senão um fenômeno efêmero na renovação e no aniquilamento consecutivo e eterno dos seres.

Eis em traços gerais a teoria evolucionista, e aguardando para mais adiante a verificação de seu valor, convém agora volver atrás e indagar se a doutrina transformista de Darwin, e de Hæckel tem outro fundamento que não seja a hipótese ou a conjectura, como exatamente se dá também na teoria evolucionista ou spenceriana.

§ I. Objeções contra o transformismo e a teoria monística

Na doutrina de Darwin há muita coisa possível, mas não provada, muita coisa que não poderá nunca ser provada, alguns fatos firmados em observações, mas dos quais não se podem deduzir consequências gerais e absolutas.

O darwinismo encerra em si duas partes distintas: uma que procede fundamentalmente da observação minuciosa de modificações e transformações que foram alcançadas pelo cruzamento e outros meios ou processos artificiais, em animais e vegetais que Darwin considerou pertencentes a espécies diversas; outra que trata das leis que regulam todos esses fenômenos e regem a vida dos seres orgânicos.

Quanto à primeira tem-se feito ver que Darwin não diz em nenhuma parte de sua obra o que entende por espécie, fazendo assim acreditar que para ele espécie, raça e variedade exprimem a mesma coisa ou são o resultado de classificações sem valor; entretanto não se pode empregar indiferentemente qualquer desses termos, quando se pretende sustentar que pelo cruzamento de duas espécies diferentes pode-se obter um produto que não seja híbrido, tendo geralmente como condição ou qualidade fundamental a incapacidade para a reprodução e ainda mais para a *transmutação* em uma espécie superior. A esterilidade é tão constante no hibridismo, ao menos quanto ao macho, que ela foi por Quatrefages em seu livro sobre a espécie *humana* levada à altura de uma lei notável da natureza, por que, sem essa lei que mantém a ordem e a fixidez no domínio da vida, não se teria mais do que um turbilhão de formas incoerentes e indecisas.

Na raça, pelo contrário, o cruzamento produz *mestiços* que podem tirar de qualquer dos progenitores qualidades superiores que são susceptíveis de transmissão, por herança, às gerações seguintes, se não intervier às vezes a lei do atavismo, porque então o produto pode ter qualidades inferiores apresentadas por um dos seus ascendentes.

Pode-se sem dúvida alguma aperfeiçoar uma espécie, bem como uma raça, mas pelo cruzamento de dois indivíduos da mesma espécie ou raça, que tenham qualidades superiores ou particulares. É o que fazem muitas vezes os criadores de animais e os horticultores que lançando mão, com *inteligência* e grande critério, de certos processos,

alcançam o melhoramento de raças ou de espécies animais e vegetais, mas sempre entre tipos e variedades da mesma espécie; e se houver cruzamento ou fusão de duas espécies diversas, o produto pode oferecer certas vantagens, mas, como híbrido, é, em regra geral, estéril e a propagação ou reprodução não vai além de poucas gerações.

A. Comte, tão profundo em suas cogitações filosóficas como esquisito e até de difícil compreensão na exposição do dogma inerente ao culto externo e interno do *Grande Ser* representado pela humanidade inteira e seus auxiliares domésticos, diz em seu *Catecismo positivista*, pág. 202, que a principal propriedade de todos os seres vivos consiste na aptidão que tem cada um em reproduzir um ser semelhante, como ele mesmo já proviera de um ser análogo. Nenhuma existência orgânica jamais emanara da natureza inorgânica. Ainda mais: «nenhuma espécie poderá resultar de uma outra, quer superior, quer inferior, salvo as variações muito limitadas, ainda bem pouco conhecidas, que cada uma delas pode ostentar.»

A não ser, pois, na espécie humana em que o instinto de conservação, dirigido pela razão na seleção natural, ou por outros sentimentos que se acham em parte sob a ação da lei da concorrência vital, provoca uniões favoráveis, como se deu com a raça branca em relação à raça amarela e à preta, chega-se porventura a observar na natureza, sem intervenção direta do homem, e como regra comum, o mesmo fenômeno ou resultado semelhante?

Quando nos vastos centros de civilização, onde se conhecem as causas principais da degeneração das raças, bem pouco se cogita em fazer com que estas escapem à sua ação, como pensar ou ter como certo que o instinto sexual e o grito de conservação da espécie agirão ou atuarão nos animais de qualquer ordem para os incitar a reproduzirem-se em espécies mais perfeitas?

As modificações vantajosas e mesmo profundas que se possam obter nas raças e espécies não chegam nunca ao ponto de fazer com que uma espécie se transforme em outra espécie. Os seus caracteres fundamentais persistem indelevelmente. Um Newton, um Shakespeare, um Goethe, por mais que se distingam de um selvagem, de um cafre ou hotentote, sob o ponto de vista intelectual, não deixam pelo físico de pertencer como estes à espécie humana.

Mas, dizem os apologistas e defensores da doutrina de Darwin: essas transformações não se realizam em anos e séculos, e sim em miríades e miríades de séculos, e o que são esses períodos infinitos de tempo, para um só gérmen, como queria Hæckel, vir constituir a variedade imensa e incalculável de seres que habitam a terra?

É este um recurso bem cômodo de que se tem servido diversos psicólogos para resolverem certas questões de origem, como por exemplo, a das ideias gerais e abstratas e a da palavra, pretendendo-se que o homem primitivo era alálico, ou não tinha voz articulada, de modo que só se correspondia com os seus semelhantes por gritos, gestos e sinais, e somente pouco a pouco, lentamente, paulatinamente e por espaço de miríades de séculos, foi que conseguiu falar ou exprimir-se por voz articulada, e transmitir então por herança esse dom aos seus sucessores, ou a aptidão para aprenderem a falar.

Alberto Gaudry em seu livro: *Enchaînement du monde animal dans les temps geologiques*, diz: a descoberta de vestígios de seres sepultados na crosta terrestre nos mostra que uma constante harmonia presidiu às transformações *do mundo orgânico*. Os

animais, as plantas e os grãos encontrados nos hipogeus egípcios são ainda idênticos aos animais e vegetais que hoje existem nas margens do Nilo e a paleontologia por seu lado tem feito ver uma longa série de tipos, desde as épocas mais remotas, perfeitamente caracterizados e idênticos aos tipos atuais.

Huxley diz-nos que não tinha dúvida em adotar a doutrina de Darwin, mas com a condição de lhe fornecerem a prova de que espécies fisiológicas podiam ser produzidas pelo cruzamento seletivo; e em vão se tem pedido aos discípulos e apologistas de Darwin para apresentarem um exemplar mesmo paleontológico dessa variedade que, de geração em geração, fosse passando por lentas modificações e transformações e assim ligasse a espécie parente aos seus derivados. A isto respondem, segundo Quatrefages, que só se conhece uma pequena parte dos antigos arquivos, e que os fatos que poderiam provar a verdade da doutrina desapareceram com os continentes que foram submergidos no fundo dos mares!

Enfim, a transformação, mesmo extremamente lenta, de uma espécie em outra que, por pequenas e sucessivas qualidades adquiridas, viesse depois constituir uma variedade específica, não recebe, com se diz, qualquer confirmação ou apoio nos fenômenos observados durante os períodos de evolução do gérmen de qualquer espécie. O grão ou óvulo destacado de um organismo anterior e com aptidão a viver, não perde nunca o seu poder virtual e vai terminar pela formação de um produto ou ser igual ao que tem de representar. Só por uma perturbação na distribuição e coordenação dos elementos constitutivos, é que se dá o desvio do tipo, não para formar outra qualquer espécie ou variedade, mas para caracterizar uma anormalidade ou monstruosidade.

Ainda mesmo que a teoria de Hæckel não se estribasse, como mostrarei adiante, em fatos imaginários, adulterados e vergonhosamente falsificados, pois que Hæckel nunca viu monera alguma, e a descrição que ele faz desses seres não passa de uma fantasia quase burlesca, imprópria de um homem de ciência, não poderia compreender como a monera reproduzindo-se por segmentação chegasse a dar outra coisa que não fosse um ser da mesma espécie — duas, quatro, vinte, cinquenta e por fim muitos milhões de moneras mais ou menos perfeitas, mas sempre a espécie — monera — assim como o ovo de um peixe dará sempre um peixe, e o óvulo humano — o homem — pela natureza intrínseca de sua composição ou por qualquer coisa de sua essência, que nem o microscópio nem a química puderam ainda descobrir e que talvez nunca seja conhecida, e fique assim no mesmo mistério que envolve a passagem do inorgânico à vida, e da vida à consciência.

Quanto às causas sob cuja influência se operam as transformações dos seres e se realizam os fenômenos da vida das espécies em todos os graus, não são de menor valor as objeções e contestações apresentadas contra a eficácia de sua ação em grande número de casos. Assim, a seleção natural que forma um dos esteios da doutrina transformista de Darwin, não foi a este sugerida, segundo Pressensé, senão pela analogia com a seleção artificial exercida pelo homem com toda a inteligência, não dando resultado senão por causa de seus cálculos previdentes e de suas escolhas bem coordenadas. Já neste fato há uma forte presunção em favor de uma inteligência ordenadora na natureza. Reduzida ao puro mecanismo não chegaria nunca às coincidências necessárias para produzir, mediante uniões sexuais felizes, seres aperfeiçoados. A concorrência vital não

pode por si só determinar em número ilimitado esses encontros maravilhosos entre sexos opostos que devem ser colocados ao mesmo tempo em condições igualmente favoráveis para acumularem as suas vantagens no produto destinado a tornar-se um novo anel na cadeia da evolução. Não basta com efeito que os mais fortes tenham triunfado, porque o vigor por si só não teria outro resultado, no ato gerador, senão o de transmitir o tipo anterior mais acentuado, mais notável, e de conservar por conseguinte a espécie em vez de transformá-la.

Para que aparecesse um tipo novo, seria preciso que não se desse somente uma superioridade de força no macho e fêmea aos quais pertencera a vitória na luta pela vida, mas também que tivesse previamente havido neles uma modificação orgânica que se tornasse perfeita e acentuada e tivesse aparecido em ambos ao mesmo tempo.»

O principal escolho da teoria de Darwin está, diz Paulo Janet, na aplicação de seleção artificial à seleção natural. Na seleção artificial, com efeito, o homem escolhe os elementos de suas combinações para chegar ao fim desejado; escolhe dois fatores dotados ambos de caracteres ou qualidades que quer obter, porquanto havendo alguma diferença entre eles, o produto seria incerto e nulo. Para que a seleção natural desse o mesmo resultado, seria preciso que o macho dotado de tal caráter se unisse precisamente a uma fêmea semelhante a ele, e que os produtos procedessem pelo mesmo modo de geração em geração. A primeira modificação, sendo acidental e individual na origem, deverá tornar-se rara e conseguintemente haverá pouca probabilidade que os dois indivíduos se encontrem e unam-se. Tais encontros devem-se suceder ao infinito para a multiplicação da vantagem procurada, multiplicação que exige um pensamento que escolhe.

Um fato posto fora de dúvida é que mesmo a seleção artificial não produz um tipo novo durável. Desde que a sua ação cessa, tudo volta ao tipo primitivo, não somente em relação ao reino animal, como também em relação ao reino vegetal que aliás passa por ser menos rebelde a profundas modificações.»

Faivre em suas *Considerações sobre a variabilidade da espécie e seus limites* mostrou que, não obstante as mudanças provocadas e produzidas pela seleção artificial, a espécie verdadeira subsiste e dá por si tipos modificados, quando as circunstâncias ou a seleção artificial têm continuado a exercer a sua ação modificadora.

Mesmo a seleção sexual, diz Blanchard em seu artigo sobre a *Origem dos seres*, é constantemente desmentida pelas uniões frequentes entre indivíduos privilegiados e indivíduos de qualidades inferiores. A fecundidade, até nos grandes centros populosos, é mais enérgica na classe inferior ou entre os miseráveis, do que na classe que dispõe de mais recursos e adquire qualidades superiores. Se a luta pela vida é um fato incontestável, nem sempre sai vitorioso o mais forte, para fazer aparecer na espécie qualidades que sejam transmitidas pela herança e se tornem perpétuas.

Deixe-se que Guyau em seu livro *Irreligião do futuro* veja no amor uma condição de seleção sexual, e uma garantia para a espécie, conservada e aumentada pela seleção natural e diga, já que é hoje moda pôr em tudo a luta pela vida e a seleção, que se a mulher se entregasse a todos sem discernimento, a espécie muito sofreria; o certo é que os Eros não incitam sempre as mulheres a levarem o seu fogo sagrado aos Prometeus, porém muitas vezes a mortais que não mereceriam um olhar de Hércules,

despidos de qualidades notáveis dignas de serem transmitidas à espécie, ainda que a respeito de amor haja mais delicadeza na mulher do que no homem. Aquela bem dificilmente entrega-se a um indivíduo de raça inferior; este não se deixa levar por considerações tão delicadas.

Seja como for, o atavismo, que representa um papel notável na doutrina de Darwin, parece estar, muitas vezes, em contradição com a lei da influência do meio e com o princípio de aperfeiçoamento lento mas progressivo, porquanto um produto pode herdar qualidades e disposições que não pertençam aos seus progenitores imediatos, mas a outros ascendentes, tornando-o assim inapto a qualquer sucesso ou êxito na concorrência vital ou na luta pela vida.

Por tudo o que expus até aqui, reconhece-se sem dificuldade que, apesar da soma imensa de conhecimentos revelados por Darwin e de seu genial espírito de observação, o problema da transformação das espécies, de que os amigos de novidade estão constantemente a falar e aplicar a tudo, ainda não foi resolvido, e a doutrina apresentada com esse intuito não passou verdadeiramente até hoje do campo conjectural e hipotético.

Sem negar que o transformismo de Darwin não passa de uma soberba e radiante hipótese, Hæckel entretanto investe com indignação quase brutal contra certos escritores que se julgam no dever de impugnar o valor de uma hipótese científica, como se não fosse precisamente pela aplicação desse processo, diz ele, que se chegou ao conhecimento de tudo quanto se refere à astronomia e do que nos trouxe o conforto material e a civilização de que gozamos.

Tudo isto é exato. Não se contesta em absoluto o valor da hipótese em ciência; mas, para exprimir o cunho da verdade, torna-se necessário que ela seja confirmada pela experiência; do contrário, se não perde o caráter próprio, tanto pode ser a expressão da verdade como a do erro. Os transformistas pretendem entretanto que todas as hipóteses em que substancialmente se funda o darwinismo devem ser aceitas e admitidas como dogmas, e para eles tudo está provado científica e experimentalmente. É o que não pode admitir, como Virchow já fez sentir no Congresso antropológico de Franckfurt, quando teve de referir-se ao modo superficial e insensato pelo qual as questões de origem eram tratadas atualmente pelos partidários do transformismo.

Apesar de tão judicioso conceito, Hæckel não só afirma e até amplia a doutrina transformista de Darwin, fazendo surgir os seres orgânicos por geração espontânea, como também sustenta que a vida deles foi o resultado da combinação dos átomos que no fundo dos mares produziram as moneras, de quem nasceram as amebas e destas as sinamebas e assim de transformações em transformações sucessivas até o homem.

Deixarei de lado a questão da geração espontânea, de que aliás me ocuparei por um modo geral, quando tratar da doutrina materialista propriamente dita, e vou agora expor e apreciar as induções que Hæckel tirou do desenvolvimento ovular e embrionário para a confirmação de sua teoria.

Hæckel, na obra já citada, estudando com efeito o desenvolvimento do óvulo depois da fecundação e o do embrião, traçou ou desenhou uma série de figuras, a fim de mostrar que o óvulo humano e o de vertebrados superiores, reproduzem, nas primeiras fases de seu desenvolvimento ou evolução ontogenética, estados que, por exemplo,

persistem toda a vida nos peixes de uma ordem inferior, passando depois a formar os que pertencem aos anfíbios, e somente mais tarde oferecem os sinais de mamíferos, encontrando-se ainda aqui uma sucessão de graus que correspondem às fases da evolução filogenética das diversas espécies, famílias ou tribos.

Não foi preciso muito tempo para se reconhecer que as figuras ovulares e embriogênicas apresentadas por Hæckel eram falsas, e com efeito Hamann, discípulo de Hæckel, fez ver que este, para demonstrar a semelhança do óvulo humano, do macaco e do cão, reproduziu três vezes *a mesma gravura*, atribuindo-a sucessivamente ora a um, ora a outro desses seres, e recorreu ao mesmo processo de falsificação para demonstrar a semelhança dos embriões do homem, do macaco e do cão!

His de Leipzig, Rutimeyer, Pfaff, Du Bois-Reymond, como se lê na *Revista Científica* de 1887, são do mesmo parecer, e Agassiz, em seu livro *Da espécie* diz que em todos os quadros genealógicos de Hæckel há uma série de animais que nunca existiram, e elementos de pura invenção, acrescentando Du Bois-Reymond que a árvore genealógica do homem, levantada por Hæckel, tem perante a ciência o mesmo valor que as genealogias dos heróis de Homero perante a história.

Hæckel a tudo isso, segundo Bonniot, respondeu raivoso que os críticos não tinham ideias naturais, claras e nítidas e estavam abaixo dos cães, dos cavalos e dos elefantes mais inteligentes!

As falsificações porém não foram negadas, e diante delas não se poderá dar valor algum a semelhante teoria, e será necessário que não se fale mais em monera e não seja apresentado o quadro genealógico inventado por esse antropologista como um fato demonstrativo da origem simiesca do homem, devendo-se concluir que, desde a origem, cada espécie ou ser tem em si uma força organizadora que determina aproximativamente o modo de emprego da matéria que assimila, segundo a natureza virtual que cada ser encerra nos elementos de sua organização para o fim a que foi destinado. É um produto de qualidade especial, submetido à influência até da lei a que Darwin deu o nome de *caracterização permanente*, pela qual recebe aquele, desde a origem, uma direção determinada para representar o tipo de que procedera; e a sua razão de ser é tão inexplicável, como é a da potência de que é dotado o óvulo para reproduzir o homem revestido às vezes das mais admiráveis faculdades.

Admitindo a teoria monística de Hæckel, pela qual se explica a existência de todos os seres pelas transformações sucessivas da monera ou da ameba, os transformistas combatem entretanto o monogenismo, e se mostram contraditórios dizendo que o homem forma diversas espécies em cada região do globo e aí foi que teve a sua origem, pelo que se deve concluir que em cada continente surgiu do fundo dos mares uma ameba que de modificação em modificação produziu o ramo simiesco do homem, o que destrói completamente a concepção monística, visto que a transformação foi na Ásia produzir o gorila, na África o chimpanzé, ali a espécie amarela, aqui a negra e acolá a espécie ariana indo-europeia ou branca, isto é, produtos que os transformistas poligenistas consideram diversos, quando o resultado da transformação deveria ser idêntico, e não produzir a variedade que se realiza na flora e na fauna de diversas regiões do globo, havendo partes em que as espécies existentes atualmente foram

introduzidas, como, por exemplo, o cavalo e outros animais que hoje existem na América e não eram autóctones.

Se cada continente, além da sua flora especial, tem a sua fauna particular e uma fauna humana própria, a consequência seria que uma ameba deu, segundo a região, produtos que não eram semelhantes uns aos outros. O poligenismo pois não pode estar de acordo com a teoria monística de Hæckel.

Seja como for, na obra de Darwin há ainda uma parte que causou, mais do que todas as outras, profunda impressão e provocou as mais renhidas discussões, e é a que se refere à origem simiesca do homem.

Foi também esta uma questão a que Hæckel deu bastante desenvolvimento, apresentando um quadro aliás falso, pelo qual se podia ver que, por sucessivas transformações de vinte ou vinte dois seres orgânicos, proviera o pitecoide ou o homem-macaco, vizinho próximo dos antropoides, como o orango, o gorila, o chimpanzé, etc., não sendo, diz ele, o gênero humano senão um ramúsculo do grupo dos antropoides catarrinos dos macacos sem rabo, extintos há muito tempo.

Esse homem-macaco ou pitecoide, procedente, como os antropoides de um ramo de catarrinos sem cauda, tudo inventado por Hæckel, representa uma hipótese que este autor fantasista diz ter concebido para encher o pequeno e insignificante espaço entre os antropoides e o homem.

Ele ainda não foi descoberto, mas Hæckel diz que há de sê-lo, quando a paleontologia tiver saído do seu período embrionário.

Em sua obra sobre a *Descendência do homem e seleção sexual*, Darwin se dedica a mostrar exclusivamente, por minuciosas e estupendas investigações anatômicas, como o macaco podia transformar-se em homem no decurso de miríades de séculos, e força é dizer que ele conseguiu o seu intento, fazendo grande número de prosélitos de sua doutrina entre muitos sábios, naturalistas, paleontologistas, principalmente na massa geral dos que se extasiam diante de qualquer novidade científica amparada por um nome célebre.

Em vão muitos e notáveis naturalistas procuraram demonstrar que na classificação faziam-se entrar elementos que a tornavam absurda, que a coordenação do plano orgânico mostrava que os macacos antropoides pertenciam à classe dos trepadores, e o homem era o único animal conformado para andar erecto, e que a conformação de seu crânio, face e mão sendo esta o órgão dos órgãos, bem como o peso médio, grandeza e arranjo da massa cerebral eram diferentes neles das dos macacos, os numerosos partidários do transformismo, se não chegaram ao ponto de dizer com Lamarck que, pela teoria do hábito podia-se conceber a transformação direta do chimpanzé em homem, não deixaram de formar um forte esteio para a propagação da doutrina simiesca do homem, achando um grande apoio em Huxley que, segundo Letourneau, examinando uma a uma 167 peças principais do esqueleto do homem, não encontrou hiato entre este e o macaco, e se havia hiato, não era entre o homem e o macaco, mas entre os macacos médios e os macacos inferiores.

Parece que um bispo de Oxford procurou protestar e fazer uma análise crítica da teoria de Darwin sobre a origem simiesca do homem, mas Huxley saiu logo ao encontro, terminando por dizer que se tivesse de escolher o pai entre um macaco

qualquer e um sacerdote capaz de empregar o seu grande saber e eloquência em chacotear e ridicularizar aqueles que dedicam a vida aos progressos da verdade, preferia ser filho de um humilde macaco, reproduzindo no fundo o sentimento de Darwin quando disse que por sua parte quisera antes descender de um babuíno (espécie de macaco com focinho semelhante ao do cão) que ele viu arrancar triunfante das garras de uma matilha de cães um jovem camarada, do que de um selvagem que tortura os seus inimigos, faz sacrifícios sangrentos, pratica o infanticídio e trata as suas mulheres como escravas.

Resta saber se esse selvagem seria refratário a outros sentimentos, e se o babuíno chegaria a ser homem e produzir um Darwin ou um Huxley.

Para que também Claparède preferisse ser antes um macaco aperfeiçoado do que um Adão degenerado seria preciso, antes de tudo, provar que já houve, desde o mundo pré-histórico até hoje, um macaco que tivesse, não as brilhantes faculdades de um Darwin, mas alguma ação que se pudesse assemelhar ao que o homem mesmo selvagem tem feito, ou então que Adão fora com efeito um degenerado e não um culpado, por desobediência ao seu criador.

Se o bispo de Oxford tivesse ouvido a conferência, feita há poucos anos, quando um ilustre sacerdote brasileiro, o reverendo padre Dr. Júlio Maria, tratou desse assunto, não teria certamente sofrido a acusação de Huxley, pois que o notável conferencista não teve dúvida em dizer, entre outras coisas contrárias aos dogmas da igreja católica, que admitia a doutrina transformista e julgava plausível ser o Adão da Bíblia o produto de um macaco, no qual Deus imprimira o sopro de uma alma imortal!

Sem procurar na finalidade ou nas causas tão admiráveis da formação dos sexos, que excluem qualquer ideia de transformismo dos seres, por modo que de um resulte o produto com um sexo e de outro o produto com sexo oposto, a fim de se completarem, o que, em todo o caso fica evidente, é que não há homem que se preze em ser macaco, nem gorila ou chimpanzé que procure aproximar-se do homem e ter com este, mesmo em estado selvagem, qualquer relação; e seja qual for a causa, diz Quatrefages, que tenha determinado o aparecimento do homem na superfície da terra, este achou-se desde a sua origem em poder de sua natureza específica; teve desde logo a sua inteligência e as suas aptidões entorpecidas sem dúvida e ainda adormecidas, mas prontas a despertarem sob o aguilhão da necessidade. Para se nutrir, para se defender contra o mundo exterior, somente podia recorrer a elas, e as menores manifestações dessas faculdades superiores têm necessariamente traçado, desde o começo, entre ele e o bruto, uma linha de demarcação.

É o próprio Huxley que diz não haver sido encontrado nem no período Quaternário, nem na época atual, um ser intermediário que encha o fosso que separa o homem do troglodita, e negar a existência desse abismo seria tão censurável como absurdo.

De resto, todas as pesquisas feitas de longa data até hoje com o intuito de resolver a questão do aparecimento dos seres vivos e do homem em particular, não conseguiram ainda desvendar esse grande mistério, nem mesmo se tem chegado a demonstrar, segundo Hirn, que um ser vivo pudesse, por modificações sucessivas, dar lugar a outro de espécie absolutamente diversa. Admitindo-se mesmo, contra todas as

probabilidades, que um gérmen vivo no seio da natureza pudesse surgir sem gérmen anterior, e que, em virtude de influências especiais, uma espécie pudesse realmente dar lugar a uma espécie inteiramente diferente na aparência, não se deveria daí concluir, segundo Hirn, em seu livro sobre *A vida futura e a ciência moderna*, de uma parte, que a vida orgânica fosse o resultado das forças ordinárias do mundo físico, e de outra parte, que o elemento anímico, pertencente a um ser, fosse o mesmo que o do ser de espécie diversa, a menos que se tivesse o propósito de tirar uma conclusão arbitrária.

Se um ser vivo qualquer pudesse surgir efetivamente do seio da natureza sem gérmen anterior; se a espécie humana fosse com efeito uma modificação graduada de uma certa espécie de macaco, não resultaria daí por modo algum que esse ser fosse privado de um elemento anímico absolutamente distinto das forças do mundo físico, nem resultaria também que o homem fosse um macaco aperfeiçoado; devia-se antes concluir que o poder criador procede por um modo diverso do que não admitimos, e que ainda aqui nós o fazemos um pouco à nossa imagem.»

Analisando a doutrina de Darwin, Pictet, cujos trabalhos sobre a paleontologia são grandemente apreciados, tanto na Suíça com em todos os centros científicos, julga que ela é digna de apreço, mas não pode por forma alguma deixar de reconhecer que, além da força organizadora regular e constante, em virtude da qual as gerações dos seres vivos se sucedem, existe ainda uma força criadora que poderá manifestar-se com intermitência.

Ninguém mais do que o ilustre L. Agassiz em seu livro *De l'Espèce*, pôs em relevo a obra sublime e harmônica desse espírito criador e organizador da natureza. Nada demonstra, diz ele, mais diretamente e por um modo mais absoluto, a ação de um espírito refletido, do que todas essas categorias sobre as quais as espécies, gêneros, famílias, ordens, classes e ramificações são fundados na natureza; nada indica mais evidentemente uma consideração deliberada do objeto do que a manifestação real e material de todas essas coisas por uma sucessão de indivíduos, cuja vida é limitada no tempo a uma duração relativamente muito curta.

A grande maravilha de todas essas relações consiste no caráter fugitivo de todas as partes dessa harmonia complicada. Ao passo que a espécie persiste durante longos períodos, os indivíduos que a representam mudam constantemente e morrem uns depois dos outros em rápida sucessão. No reino orgânico coisa alguma nos impressiona tanto como a unidade do plano que aparece na estrutura dos tipos os mais diversos. De um a outro polo, debaixo de todos os meridianos, os mamíferos, aves, répteis e peixes revelam um só e mesmo plano de estrutura. Esse plano denota concepções abstratas de ordem elevadíssima, excede, a perder de vista, as mais extensas generalizações do espírito humano, e foi necessário proceder a pesquisas muito laboriosas, para que o homem conseguisse formar dele uma ideia. Outros planos não menos maravilhosos se descobrem nos articulados, moluscos, radiados e nos diversos tipos vegetais. Entretanto essa relação lógica, essa admirável harmonia, essa infinita variedade na unidade não nos pode ser representada como simples resultado das forças às quais não pertence a menor parcela de inteligência, nem a faculdade de pensar, nem o poder de combinar, nem a noção do tempo e espaço. Se alguma coisa pode na natureza colocar o homem acima dos outros seres é precisamente o fato que ele possui esses nobres atributos. Sem esses

dons levados a um alto ponto de excelência e perfeição, nenhum dos traços gerais de parentesco que unem os grandes tipos do reino animal e do reino vegetal, poderia ser percebido nem compreendido.

Como essas relações puderam ser imaginadas senão por meio de faculdades análogas? Se todas essas relações excedem ao alcance do poder intelectual do homem, se este mesmo não é mais do que uma parte, um fragmento do sistema total, como esse sistema poderia existir, se *não houvesse uma inteligência superior — criadora de todas as coisas?*»

A existência dessa inteligência superior, infinita, perfeita e onipotente — de Deus, enfim — que nos é revelada pelo universo inteiro submetido em sua maravilhosa harmonia a leis admiráveis e eternas — entidade que pode ser e é objeto de conhecimento não em si mas como causa do mundo e que a nossa razão em estado de passividade ou mesmo pura, como mostraram Platão, Descartes, Leibnitz e Kant, descobre nas obras dela o testemunho e sinais reveladores de sua real existência, é justamente aquela que a doutrina de Darwin fundamental e intrinsecamente elimina de nossas concepções cosmogônicas e antropológicas. Darwin compreendeu e viu bem a que consequências induzia a sua doutrina e então apressou-se em dizer que esta não concluía pelo ateísmo e que a grandeza de Deus não diminuía com a criação de um só ou de muitos tipos de espécies, ou com a criação de cada um desses tipos específicos. É do mesmo parecer Roberto Wallace, contemporâneo e até certo ponto êmulo de Darwin, de quem aliás se dizia simples discípulo, o qual no trabalho que, sob o título de *Ensaio sobre seleção natural*, publicou quase ao mesmo tempo que saiu a obra principal do grande naturalista inglês, fez ver que por investigações próprias chegara a resultados idênticos e disse então: a concepção que nos mostra no universo o seu próprio regulador é uma concepção mais elevada do que a da ingerência incessante do Criador. O mundo, sendo constituído, como ele o foi, recebe a ação das leis gerais que nele produzem então a maior variedade possível na sua configuração e nos seus climas. Essas leis gerais fazem também nascer organismos os mais variados, adaptados às diversas condições da terra. As forças da natureza inorgânica se regularizam e se harmonizam reciprocamente. O mesmo acontece no mundo orgânico, onde as leis são mais complicadas e seus atos mais delicados. Não se pode pretender, porque é completa a harmonia, que a máquina seja muito complicada ou tão complicada que o Criador não tivesse podido construí-la. A teoria da intervenção contínua põe limites ao poder do Criador e implica a impossibilidade da ação deste no mundo orgânico por simples leis e falta de previdência nas consequências das leis combinadas da matéria e do espírito. Seria rebaixar o Criador imputando-lhe o que não seria mais do que a obra de nossa limitada inteligência.»

Eliminar qualquer desígnio no aparecimento dos seres e entregar a sua origem às forças mecânicas da natureza, não será nunca um motivo para firmar a crença na existência de um ser onipotente e criador de tudo, e estudada no seu conjunto e em suas consequências é que a doutrina darwinista vai acabar pelo ateísmo. Entretanto esse desígnio foi, muito tempo antes do darwinismo, posto em evidência por Kant. Em seu livro intitulado *Crítica do julgamento* diz, na parte referente à *metodologia do julgamento teleológico*: «É belo percorrer por meio da anatomia comparada a vasta criação dos seres organizados, a fim de ver se ali haverá alguma coisa que se assemelhe

a um sistema que se derive de um princípio gerador, de modo que não sejamos obrigados a ficar presos a um simples princípio de julgamento que não nos ensina coisa alguma sobre a produção desses seres, e a renunciar, sem esperança, à pretensão de penetrar a natureza nesse campo da ciência.

A concordância de tantas espécies animais com um certo tipo comum, que não parece servir-lhes somente de princípio na estrutura de seus ossos, mas também na disposição das outras partes, e essa admirável simplicidade de forma que, pelo encurtamento de certos pontos e alongamento de outros, reduzindo aqueles e desenvolvendo estes, tem podido produzir uma tão grande variedade de espécies, nos dá a esperança bem fraca, é verdade, de poder atingir a alguma coisa, como princípio do mecanismo da natureza. Essa analogia de formas que, não obstante a diversidade, parecem ter sido produzidas de acordo com um tipo comum, fortifica a hipótese que essas formas têm uma afinidade real, e que elas saem ou procedem de uma mãe comum, pois nos mostram cada espécie se aproximando gradualmente de outra espécie, desde aquela em que o princípio de finalidade parece estar bem estabelecido, isto é, desde o homem até o pólipo e desde o pólipo até as mucedíneas e as algas, enfim até o último grau da natureza, mesmo a mais bruta, de que parece derivar segundo as leis mecânicas (semelhantes a que ela segue em suas cristalizações), toda essa técnica da natureza tão incompreensível a nós quando se trata de seres organizados nos quais julgamos ser obrigados a conceber um outro princípio. É permitido à arqueologia da natureza servir-se dos vestígios ainda subsistentes de suas mais antigas produções para procurar em todo o mecanismo que ela conhece ou suspeita o princípio dessa grande família de criaturas: mas é preciso sempre atribuir a essa mãe universal uma organização que tenha por fim todas essas criaturas, do contrário seria difícil conceber a possibilidade das produções do reino tanto animal como vegetal. É absolutamente certo que não conseguiremos conhecer por um modo suficiente e, com mais forte razão, explicar a origem dos seres organizados e a sua possibilidade intrínseca por princípios puramente mecânicos da natureza. e pode-se afoitamente sustentar com igual certeza que é absurdo tentar uma coisa semelhante e esperar que algum novo Newton venha um dia explicar a produção de um galho de árvore por leis materiais, sem *um desígnio determinado*, porque isto constitui uma ideia que se deve absolutamente recusar ao homem.»

Reconhece-se por esta citação que Kant, como filósofo e notável naturalista que foi, extasiou-se em admiração diante dessa graduação sublime das espécies que a natureza apresenta para mostrar mesmo a perfeição da obra do Criador, mas não admite que por leis mecânicas surgissem os seres organizados.

Hæckel acredita que Darwin foi o Newton que Kant julgava impossível aparecer, e que entretanto resolveu pela descoberta das leis de seleção natural, concorrência vital e outras o problema que parecia insolúvel.

Em primeiro lugar o transformismo não foi uma criação de Darwin, pois que, desde tempos antiquíssimos, fora com esse ou com outros nomes designado e indicado por diversos filósofos e naturalistas, um sistema mais ou menos semelhante de explicação da origem dos seres; o que cabe àquele insigne e glorioso naturalista foi tê-lo com um talento genial levado à dignidade de um método científico em que se encontram muitas verdades e se acham admiravelmente explicados muitos pontos ou questões de

zoologia, botânica, geologia e biologia que se achavam envolvidos em certa obscuridade.

Em segundo lugar a doutrina de Darwin não conseguiu resolver a questão da origem dos seres e se escora sobre esse ponto de vista em hipóteses que podem ser engenhosas, mas não susceptíveis de qualquer demonstração real, nem são sustentadas, quanto à origem primeira da vida, pela paleontologia e pela zoologia.

Julgam Hæckel e os partidários do transformismo monístico que a doutrina não é aceita por todos em virtude do conceito de que ela tende a destruir e destrói em verdade a crença na existência de Deus e da alma, e que a natureza humana não permite nem sofre que se toque, sem muita cerimônia, na questão de sua origem e de sua finalidade, mas que não devemos com isto nos importar, porque as crenças religiosas estão em completo desacordo com a ciência, que é somente quem pode explicar o desenvolvimento da existência ou a vida dos seres pelas forças da matéria e leis determinativas da evolução.

Mas explicar tudo isso por meio de hipóteses, não é mais do que substituir por novas as que existiam e resolviam as questões de acordo com princípios mais salutares e que nos levavam a uma concepção do mundo e da vida, mais elevada e mais em harmonia com a natureza racional e o fim no homem.

Dito isto, passo agora a indicar as objeções apresentadas contra o evolucionismo de H. Spencer.

§ II. Objeções à doutrina evolucionista

Darwin, como se viu, ocupou-se em seus vastos trabalhos única e exclusivamente da origem dos seres e suas transformações até chegar por um ramo especial ao homem, cuja vida com todos os atributos que a revestem foi obra de lentas e sucessivas transformações. Herbert Spencer foi mais longe, muito mais longe. Partidário do positivismo tirou deste os princípios fundamentais para a sua concepção do Universo, dizendo, como A. Comte, que não podíamos conhecer senão os fenômenos visíveis e palpáveis tanto físicos como biológicos e sociais, e as leis sob cuja dependência eles se achavam, sendo tudo o mais incognoscível; e aplicou, com uma vastidão fecunda de ideias, o transformismo de Darwin, pelo qual a evolução se manifesta, à solução de todos os problemas cosmogônicos e antropológicos, sem exceção da origem dos seres, incluindo aqui tudo o que caracteriza a vida, desde o instinto e os primeiros indícios da inteligência e de todos os atos físicos, até a moral. Se o evolucionismo não tivesse sido a generalização do transformismo, é bem possível que este fosse posto à margem; em todo o caso hoje ninguém se diz mais darwinista e sim evolucionista ou spencerista, e em política, arte e ciência não se deixa nunca de falar em evolução, e até de sustentar que, pelos princípios doutrinários de Spencer ou pela aplicação desses princípios, não é impossível regenerar ou reconstituir as finanças arruinadas de um país! A evolução é hoje pelo menos entre nós um termo muito em moda e quem não o emprega em qualquer assunto prático ou especulativo, em discursos acadêmicos e políticos, não faz senão revelar ignorância e não ter a chave com que se

abrem todas as portas do templo da sabedoria, mesmo administrativa! Antes de tudo convém saber o que se deve entender por evolução.

Um colaborador do *Jornal do Comércio do Rio de Janeiro* que se assinou *Labieno* em um dos artigos que publicou sobre a *Filosofia materialista do direito* de Sílvio Romero, analisando a doutrina evolucionista, adotada por este autor, como uma maravilha do engenho humano, diz com muito senso e propriedade: ainda não se achou para a evolução uma definição simples, clara e precisa; há dificuldades graves para uma explanação satisfatória e completa. Consiste ela na transformação, ou no desenvolvimento expansivo, progressivo e contínuo do mundo e dos seres, por modo a achar-se no termo final o que se achava contido no gérmen? Ou no crescimento por verdadeiras adições ao que preexistia?

Precisando e acentuando o seu pensamento, Spencer diz que a evolução é a integração do fenômeno (um todo, um agregado) por meio da redistribuição da matéria com dispersão do movimento, e que a desintegração, o oposto da evolução, consuma-se pela absorção do movimento. A lei superior da evolução, segundo Spencer, é esta; as partes constituintes não podem agregar-se (integração) sem perda de seu movimento relativo. Uma tal lei é uma lei geral de química, mas não universal, e no mundo orgânico e nos agregados que são criações do homem, a lei falha totalmente ou pelo menos no maior número de casos…

O crítico refere muitos exemplos do homem físico, de fatos e atos humanos em apoio da sua asserção e por fim diz: no sistema de Spencer a evolução se opera pela passagem do homogêneo para o heterogêneo, do indefinido para o definido, e foi isto o que deixei referido, quando falei no modo pelo qual Spencer concebia a organização do universo.

A lei da passagem do homogêneo para o heterogêneo, ou do indefinido para o definido, é contradita, não só pelos fatos do mundo orgânico e inorgânico, como pelos fatos humanos.

Antes de tudo convém notar que homogêneo não se confunde com simples; um objeto, um corpo, se diz homogêneo quando tem a mesma forma, a mesma aparência, a mesma disposição, embora se componha de elementos diferentes. Existe a homogeneidade, quer a unificação se faça por combinação química, como no caso da água, quer por simples amálgama como no bronze. É neste sentido que Spencer emprega o termo — homogêneo. Isto posto, examinemos os fatos.

A água é um todo íntegro formado pela combinação química do oxigênio e do hidrogênio. Aí temos a passagem de dois gases heterogêneos para a água — substância *homogênea*. O quilo é uma formação química de diferentes substâncias alimentícias: passagem de elementos heterogêneos para o quilo — substância homogênea. As línguas cultas da Europa são formadas de línguas diferentes. Cada uma delas constitui um todo homogêneo nas sílabas, na construção dos vocábulos e na sintaxe: passagem do heterogêneo para o homogêneo. As diversas nações da Europa constituíram-se pela fusão de povos diferentes. Diversas raças habitando o mesmo solo, obedecendo ao mesmo governo e às mesmas leis transformaram-se em povos homogêneos.

Ao inverso do que afirma Spencer, aí está um grande número de hipóteses no domínio do inorgânico e do orgânico e do que é obra humana, para mostrar que a evolução se consumou pela passagem do heterogêneo para o homogêneo.

As mesmas hipóteses que acabam de ser invocadas servem igualmente para demonstrar que nem sempre a evolução se faz do indefinido para o definido.»

O evolucionismo está sujeito, como diz Naville, à justa condenação lavrada por A. Comte, contra as doutrinas que pretendem explicar o superior pelo inferior, e por minha parte não posso bem compreender como em um homogêneo absoluto, o movimento chegue a encontrar resistência em um ponto e não em outro, por modo a enfraquecer-se ou quase cessar, para daí resultarem agregados heterogêneos que, em virtude da ação que as suas partes receberam das forças transformadas e destas sobre aquelas, terminaram por constituir todos os corpos orgânicos e inorgânicos do Universo — e com aqueles — a vida, o pensamento, a consciência, a razão e a moral — o que serviu a um grande pensador para dizer que o sistema de Spencer, posto de lado o caráter científico, não difere muito do panteísmo de Schelling e de Spinoza.

É da permanência e conservação das forças da matéria, como foi sugerido por Helmholtz, que Spencer faz surgir as leis em virtude das quais saem, por transformações do movimento na imensa massa homogênea da matéria, agregados heterogêneos, que coordenam-se e adaptam-se aos meios, e vão por outro lado, em virtude das leis da evolução, seleção natural, bem como pela concorrência vital, formar os seres orgânicos.

Há sem dúvida alguma, como diz Naville, transformações possíveis, mas há outras que não o são. Todos os fenômenos puramente físicos podem ser concebidos como simples resultado do movimento modificando os agregados da matéria. É possível teoricamente que todas as floras e todas as faunas tenham procedido de organismos primitivamente semelhantes, sob a ação das leis da vida e das influências exteriores, mas não é possível que o espaço se transforme em matéria, visto que a resistência faz o caráter experimental dos corpos enquanto que o espaço é um simples conceito; não é possível que a matéria se transforme em pensamento, porque os elementos subjetivos do pensamento não poderiam resultar do elemento objetivo do movimento dos corpos no espaço. Entre as matemáticas e a física, entre esta e a psicologia existem e existirão barreiras insuperáveis a uma inteligência refletida.»

De resto, as leis da mecânica não explicam, conforme observa Pressensé, a riqueza e a variedade da vida, e se conseguem fixar a categoria da *quantidade*, não dão a razão suficiente da *qualidade*, sem a qual não há elemento de diferenciação entre os seres, nem a da passagem do mundo inorgânico para o orgânico, ou 1º a produção da vida, 2º a do pensamento e da consciência, onde Spencer não quer ver senão transformações do movimento.

Ele esbarra, segundo Pressensé, como todos os apologistas do evolucionismo, neste dilema «Ou o enriquecimento do ser, quando este transpõe um novo grau lhe vem de uma causalidade superior a si, ou então essa vantagem existe nele em estado virtual, em potência e por este modo achamos nele coisa diversa da força transformada; devemos admitir um princípio superior que se desenvolve em condições favoráveis, sem que estas tivessem sido capazes de produzi-lo, porque ele não pode resolver-se em tais condições como um todo em suas partes; ele é mais e uma coisa diversa.»

Assim, nem no seu primeiro termo nem em seus desenvolvimentos, a evolução não basta a si mesma, pois que ela não explica a razão de ser da vida, nem como a vida simples pode conter, como diz Naville, a razão de ser dos elementos psíquicos.

Se tem havido evolução por um desenvolvimento progressivo na organização dos elementos da matéria, sem daí poder-se inferir que esse progresso deixe de cessar, há fortes objeções contra a ideia de evolução progressiva dos seres organizados, porquanto pensam alguns naturalistas que as modificações que se dão nesses seres são às vezes degenerescências, e a considerar as coisas em geral, diz Naville, e tomando por ponto de comparação períodos de longa duração, a história mostra certamente um progresso na marcha da civilização, mas esse progresso tem o caráter de uma lei absoluta? Existe igualmente em todos os domínios? Não parece. Seria difícil convencer a Pérsio e a Juvenal que os costumes de sua época eram melhores do que os dos belos tempos da República. Os artistas não concordariam em admitir que os escultores contemporâneos produzem obras de arte superiores às dos gregos. A pintura moderna é superior, sob todos os pontos de vista, à de Rafael e Miguel Ângelo? Não se vê pois que há na marcha da humanidade períodos de retraimento e de decadência?

A doutrina evolucionista parte do princípio de que o universo é a manifestação de uma lei *necessária* e que tudo procede por evolução da transformação das forças da matéria, e o primeiro ser que daí resultou foi passando a seu turno por transformações sucessivas de geração em geração até chegar ao homem, cujos atributos e qualidades foram exclusivamente obra da evolução.

Na doutrina de Spencer, toda a ideia de uma inteligência criadora é eliminada, e não há senão uma força inconsciente e fatal em suas manifestações, o que vem confinar no materialismo puro, de que agora passo a tratar, aplicando ao evolucionismo o que com ele o materialismo tiver relação.

ARTIGO IV

A doutrina materialista

Debaixo do nome de doutrina materialista se designa o sistema que pretende explicar a existência do mundo e de tudo o que nele se revela ou se manifesta pela própria matéria ou antes pelas propriedades e forças a esta inerentes.

Essa doutrina teve em todos os tempos seus apologistas e defensores, e foi abraçada em seus princípios fundamentais pelos discípulos de Epicuro, tanto na Grécia com em Roma, e apregoada pelos filósofos enciclopedistas do século XVIII; mas tais foram as consequências práticas, tão ultrajantes e nefastas dali tiradas por alguns dos seus sectários, que poucos eram os que não se sentiam injuriados e aviltados, quando se lhes dava o nome de materialistas, acobertando-se antes com o nome de racionalistas, livres pensadores, panteístas, e até ateus, pois que, em última análise, o que se tinha em vista era libertar o homem de qualquer sentimento religioso pela negação da existência de um Criador ou de Deus e de uma alma imortal.

Entretanto todos eles eram profundamente ou essencialmente materialistas, não só pelo seu ateísmo dogmático, como pela explicação que davam sobre a origem do mundo e dos seres que nele existem.

Em Diderot acha-se a doutrina materialista exposta com grande desenvolvimento, como se encontra a base dela no sensacionismo de Locke e de Condillac; mas foi nos tempos modernos, com Büchner e Moleschott, que ela adquiriu as proporções de um sistema que pretende ser o único tendo uma base científica.

Foi no panteísmo de Spinoza que os materialistas contemporâneos colheram a noção de que na matéria existia a substância — ao mesmo tempo extensa e pensada — corpo e movimento — não vendo no corpo e alma senão manifestações diversas da mesma realidade, e sob um outro aspecto — a natureza incriada — a mãe fecunda e onipotente que basta a si mesma e renova sem cessar, em contínuo aperfeiçoamento, as suas manifestações sucessivas, mais moça e mais vigorosa, à medida que mais envelhece a natureza sólida e palpável, mas também viva e palpitante, tal como a ciência a descobre hoje, tal como a sabedoria ariana a pressentia então na Índia, antes de cantá-la na Grécia… É, enfim, como diz o tradutor da *Força e matéria* — de Büchner — o panteísmo materialista, que considera o Universo como o grande Todo, infinito e incriado, excluindo qualquer ideia de poder exterior e sobrenatural, de alma imortal e de livre-arbítrio…

Seja como for, armados de certos princípios verdadeiros, fornecidos pela física e química, cujos progressos, realizados nestes últimos quarenta anos, são muito notáveis e importantes, os sectários da doutrina se declararam honrados e até glorificados com o nome de materialistas, tanto mais quanto, na opinião deles, o materialismo se funda em dados científicos inabaláveis, confirmados pela experiência e observação de fatos ou

fenômenos que se passam na natureza e se manifestam sob a influência de leis fixas, eternas e invariáveis.

Se o dogmatismo constituía o princípio cardeal do materialismo de quarenta anos passados, ainda mais arbitrário e absoluto se tornou com o auxílio que lhe veio prestar o darwinismo ou a doutrina transformista; mas, ainda que o positivismo, como vimos, proceda em parte do materialismo, todavia separou-se deste e mesmo o repeliu, porque não se limitava a estudar o que podia ver, pesar e medir na natureza e a observar os fenômenos e suas relações, a fim de descobrir as leis que os determinam, sem cogitar de suas causas primeiras e finais. O resultado era o mesmo ou era idêntico, porque em uma e outra doutrina tudo se terminava pela negação sistemática e absoluta. Se há alguma vantagem, esta se acha com o materialismo, porque retira a máscara da hipocrisia e, levada de uma coragem inaudita, penetra no estudo de todas as questões de origem e proclama categoricamente que tudo — Universo e vida — pode e é perfeitamente explicado pelas forças inerentes à matéria, causa e efeito de si mesma.

Mas resta saber o que é força e o que é matéria, segundo a doutrina materialista. A força, diz ela, é a matéria. E o que é materia? Ela responde: é a força! Matéria e força são pois uma e mesma coisa, porquanto não há matéria sem força, nem força sem matéria. Essa é, segundo Büchner, o substrato daquela, e como não pode haver visão sem órgão visual, e inteligência sem órgão intelectual, assim também não pode existir a força sem a matéria. A força não se acha fora da matéria, mas nela mesma, e na realidade não é possível nem mesmo se concebe a existência de uma, distinta da outra, nem que a força tivesse criado a matéria ou a matéria a força.

A matéria não é tudo o que é, mas é antes a base, diz Letourneau, de tudo o que é; é o que sempre foi, e o que foi, será sempre, pelo que a matéria e a força são eternas, ou sem começo, isto é, sem que se possa assinalar um começo ou conceber uma origem, e assim é ela, dotada de propriedades caracterizadas pelo peso, caloricidade, eletricidade, luz, afinidade e vida de que jamais poderá ser despojada, porque a ciência moderna que renuncia a conceber qualquer começo na matéria, não renuncia menos rigorosamente a conceber um começo às suas propriedades.

Mas quem descobriu isto? Foi a experiência? Não. Esta não se acha em condições de sondar a eternidade e falar dela. Ligada ao espaço e ao tempo, a matéria não pode sair deles, nem a força, segundo diz Moleschott em seu livro sobre a *Circulação da vida*, é um Deus que dê o impulso, uma entidade distinta do substrato material; ela é a propriedade inseparável da matéria a que é imanente por toda a eternidade, sendo, segundo Büchner e Letourneau, a mais exígua parte indivisível e fundamental da matéria, o Deus, ao qual todo o ser, desde o mais ínfimo até o mais elevado, deve a existência.

Nas cartas que se acham reunidas ao livro sobre *As ideias e pensamentos* de Schopenhauer, este diz em uma delas, ao falar da obra de Moleschott sobre a *Circulação da vida*, que quando a leu julgou que ela fosse escrita não por qualquer estudante, mas por algum discípulo de barbeiro que houvesse frequentado alguns cursos de anatomia e de fisiologia, tanto achava naquela moxinifada a expressão de crassa ignorância, tão grosseira, como desajeitada e sem nexo. No mesmo conceito ele inclui a *Força e matéria* de Büchner, dizendo que este e Moleschott são dois patuscos,

ignorantes, tolos e perversos, cujos livros são imorais no mais alto grau, falsos, absurdos e bestiais, exprimindo a mais supina ignorância, filha da preguiça, do cachimbo e da mania política.

Sem poder pronunciar-me por um modo que na realidade denota exagerada paixão e a mais flagrante injustiça, penso todavia que as ideias e proposições de Moleschott e de Büchner, acima e anteriormente referidas, não passam de uma tirada de sectário intransigente que se reveste de autoritarismo e de dogmatismo para impor a sua doutrina.

O que se quer saber é o que eles entendem pela palavra força e o que é matéria. A este respeito, tudo se reduz a um trocadilho de palavras.

Aprofundando-se a questão, diz Du Bois-Raymond, reconhece-se logo que não há matéria; são abstrações provenientes de pontos de vista diversos, sob os quais as coisas são consideradas. Elas se completam uma na outra e se supõem reciprocamente. Separadas não têm realidade alguma.

A matéria não é um carro tendo à guisa de cavalos as forças que se aparelham e desaparelham reciprocamente. Uma partícula de ferro é sempre idêntica a si mesma, seja que em um aerólito ela percorra o ciclo dos mundos, seja que na roda de uma locomotiva, ela passe com ruído sobre os trilhos ou que, em um glóbulo sanguíneo, circule sob as têmporas de um poeta. Essas propriedades vêm de toda a eternidade, são inalienáveis e intransmissíveis, tendo sido e sendo, conforme Lefèvre, a união indestrutível ou a identidade da matéria e força, a primeira e a última palavra da ciência.

Büchner, de cuja obra *Força e matéria* destaquei esses trechos, diz a seu turno: nós não sabemos hoje, como não sabíamos antes, o que é a matéria em si e a força em si, nem temos necessidade de saber, pois que a sua separação em duas entidades distintas não se pode efetuar senão pelo pensamento e nunca em realidade… São sinais que servem para caracterizar dois aspectos ou duas manifestações de um só e mesmo ser, constituindo a força, segundo Lewes, o aspecto dinâmico da matéria, e a matéria o aspecto estático da força.

Apesar de toda essa metafísica, os materialistas ainda não conseguiram definir o que seja força e matéria, e ainda que se limitem a dizer que não há força sem matéria nem matéria sem força, julgam que aí se acha uma das verdades mais simples que se tem podido conceber, mas que é lamentavelmente ignorada e desconhecida por muita gente que quer passar por ilustrada.

Uma outra propriedade assinalada à matéria é que esta é imortal, indestrutível e eterna, pois que ela subsiste sempre, como a química tem demonstrado em todas as combinações, em todas as composições e decomposições. É assim que se reconhece pela balança do químico, quando se queima um pedaço de madeira, que nenhuma partícula da matéria foi perdida em seu peso e que na fumaça desenvolvida pela combustão e nas cinzas formando o resíduo, acham-se todas as substâncias que constituíam o pedaço de pau, somente debaixo de uma outra forma e arranjo. A matéria pois não morre nunca, conservando sempre as mesmas propriedades e agitando-se em um movimento contínuo tendente a combinações incessantes, cujos materiais são encontrados sempre, qualquer que seja a forma apresentada; e como somente morre o que foi criado, e a matéria é imortal e eterna, segue-se que esta não teve princípio, nem

terá fim, visto que — *ex nihilo nihil, in nihilum posse reverti* — ou nada pode vir do nada e nada do que existe pode ser destruído — tal é o princípio de Demócrito, abraçado por Büchner e por todos os materialistas, e é para provocar náuseas, dizem eles, ouvir ainda falar em corpo mortal e em alma imortal. Somente a matéria é imortal, e se o corpo é mortal em sua forma individual, não o é em seus elementos. Ainda mais: se a matéria é imortal, a força que não é senão a matéria, deve também ser imortal e eterna, porque, o que desaparece de um lado reaparece necessariamente do outro lado, ou se desprende de uma forma ou de uma combinação qualquer na mesma proporção que entrou; e como é um fato inconcusso que a matéria não pode ser criada nem consumida, mas somente transformada, assim também é uma verdade experimental, absoluta, que em caso algum, a força possa provir do nada, nem entrar no nada; em outros termos: não nasce nem desaparece. Assim o calor, que é uma representação da força, transforma-se em movimento, como este pode transformar-se em calor. Quando a quantidade do movimento diminui, a quantidade de calor aumenta, e a quantidade de calor perdido é encontrada no aumento da quantidade do movimento.

As forças no mundo físico são representadas pela atração geral, ou força mecânica, pelo calor, luz, eletricidade, magnetismo, afinidade química, coesão ou atração molecular; a gravitação, a coesão e afinidade são também consideradas como forças em repouso ou de tensão; as outras como forças ativas, como movimento atômico ou molecular. Com poucas exceções essas forças podem transformar-se umas nas outras, por tal modo que nesse processo, nada se perde: a que nasce é equivalente a que desaparece e pode como força autônoma produzir novos efeitos.

No espaço universal donde se derrama sobre nós a corrente inesgotável das forças, estas estão unidas aos corpos siderais, principalmente debaixo da forma de luz e de calor nos sóis ou estrelas fixas — como força mecânica nos planetas em movimento ao redor do globo que lhes serve de centro — sob a forma de afinidade, de coesão ou de magnetismo nas substâncias ponderáveis dos corpos em geral.

Mas se a matéria, continuam a dizer os materialistas, é imortal no tempo, ela é também infinita no espaço, e se acha por toda a parte ou nesses mundos sem fim, sob a forma de corpos só visíveis ao microscópio ou ao telescópio, ou de agregados que, como aqueles, podem ser divididos ao infinito em moléculas até chegar-se ao átomo ou à ‘amera’ que na concepção materialista é o elemento primordial da matéria, a cujas propriedades ou forças que lhe são inerentes vem reunir-se um atributo indispensável e necessário não só à vida orgânica, como também à vida inorgânica, caracterizado pelo movimento que é o regulador da ordem natural do mundo; e como a matéria, de que constitui a essência, ele é também eterno, imortal, não teve começo e nem terá fim.

O movimento incessante que a astronomia observa no mundo sideral, provocando mudança contínua de forma, de estado e de propriedade, sempre sob a influência das leis de gravitação, de atração e repulsão, estende-se às moléculas e a todos os átomos, às mais finas e tênues partículas dos corpos e da substância transparente e invisível chamada éter, de cuja vibração ou movimento molecular surgem as forças da matéria, traduzidas pela luz, calor, eletricidade, etc.

Büchner diz que Grove, astrônomo inglês, sustenta que o movimento constitui o estado da força ou da atividade a mais manifesta da matéria e que a natureza não nos

mostra em parte alguma um repouso absoluto, e que a matéria, não só tomada em massa ou toda inteira, como considerada em sua estrutura a mais íntima ou molecular, vive em um estado de movimento incessante; toda mudança de temperatura provoca uma modificação molecular na massa inteira aquecida ou resfriada; fracas atividades químicas ou elétricas, fenômenos luminosos ou atividades irradiantes invisíveis acham-se continuamente em jogo, de modo que não há em realidade uma só partícula de matéria que se possa afirmar estar em perfeito repouso, ou repouso absoluto.

Assim pois, não se pode conceber matéria sem movimento, nem movimento sem matéria. Movimento, força e matéria são uma e mesma coisa, e o que se toma como repouso não é mais do que um estado aparente da matéria, resultante de dois movimentos em sentido contrário, que se contrabalançam. É o que também se dá com o estado da matéria, que se designa com o nome de inércia, cuja lei não indica que aquela seja inerte em si mesma, mas somente que um estado de movimento ou de imobilidade não pode transformar-se em estado diverso, sem experimentar a influência de uma outra força, de um outro movimento.

Era esta também a opinião de D'Holbach e de Diderot quando diziam, segundo Büchner, que o mundo não era senão matéria e movimento, e uma mudança sem termo de causas e efeitos, achando-se tudo no universo submetido a um fluxo e refluxo perpétuo, não sendo a imobilidade senão aparente, e sempre eternos a matéria e o movimento.

Munidos de todos esses dados, alguns verdadeiros e outros arbitrários e hipotéticos, como depois se verá, os materialistas deduziram da própria matéria as leis que a regem, desde a nebulosa primitiva que foi o embrião do mundo até a exígua massa protoplásmica — origem dos seres orgânicos. Essas leis, todas naturais, não se acham nem ao lado, nem fora da matéria ou da natureza, mas derivam-se de sua essência, e devem ser consideradas como a matéria e a natureza — eternas, imutáveis e como expressão, segundo Moleschott, da mais rigorosa necessidade. Tudo o que tem acontecido e tudo o que acontecer, acontece, tem acontecido e há de acontecer tendo por causa a ação regular ou o jogo das substâncias existentes por toda a eternidade e das forças que lhes são inerentes. Nenhuma revolução da terra ou do céu, por mais terrível que fosse, não se teria realizado por modo diverso; mão nenhuma poderosa, descida dos espaços etéreos, não levantou as montanhas, transportou os mares, traçou o caminho dos astros e criou os homens e os animais, segundo a ideia ou regalo de um ser qualquer, mas tudo isso teve lugar pelo jogo dessas mesmas forças, que vemos ainda hoje deslocar as montanhas e os mares, regular o curso dos corpos siderais e suscitar a vida — tudo isso realizado em virtude da mais rigorosa necessidade e independente da ação acidental e contingente de uma causa suprema ou de uma força criadora, sobrenatural e providencial.

Tudo se reduz a uma lei mecânica, matemática, resultante da natureza da matéria e que explica perfeitamente bem de acordo com os princípios da geometria e da mecânica, todos os fenômenos tanto físicos como psíquicos — a natureza e o pensamento — pois que a lei da inteligência deve ser considerada como uma lei natural, e como uma consequência do desenvolvimento realizado de conformidade com as leis da natureza.

Foi em virtude do jogo das forças imanentes da nebulosa primitiva e pelo movimento de seus átomos infinitos, que surgiu no decurso de um tempo incalculável, e depois de contínuas transformações, o Universo que hoje conhecemos, isto é, o que chamamos céu e o que chamamos terra. Naquele verificamos a olho nu ou por instrumentos apropriados a existência de miríades de imensos astros que se movem vertiginosamente em espaços infindos e etéreos, e não sabemos se ali se manifesta qualquer forma de vida orgânica; no planeta, que habitamos, encontramos os sinais dos cataclismos por que passou, e sabemos que foi somente depois que as suas condições se tornaram favoráveis, que ali surgiu a primeira geração do mundo orgânico, constituída por germens existentes em toda a eternidade, quer nas massas gasosas informes que por condensação formaram a terra, quer nos espaços cósmicos, donde teriam sido lançados sobre a crosta terrena, depois de sua formação e resfriamento, o que, na opinião de Büchner, representa uma hipótese *científica*, admitida pelos grandes pensadores, e que se firma no fato da existência de inúmeras quantidades de organismos microscópicos nas finas bolhas das mais elevadas nuvens, constituindo-se por este modo admiráveis viveiros de germens orgânicos insensíveis ao enorme resfriamento dos espaços cósmicos, mesmo abaixo de 100 graus centígrados, sendo porém mais admissível a teoria monística de Hæckel, indicada precedentemente. E assim foi pelo próprio Büchner repudiada a sua hipótese, que ele dizia ter em favor uma base científica inabalável.

Letourneau em seu livro sobre *Ciência e o materialismo* também não admite a existência de germens nos espaços siderais e mesmo a existência de gérmen orgânico, que para ele não representa nada de positivo, não passa de pura abstração — uma espécie de entidade revelando a causa indeterminada de um ser qualquer organizado — e acha que é tempo de banir do vocabulário científico essa palavra equívoca que não tem senso ou apenas significa ovo, óvulo, isto é, célula contendo um núcleo com nucléolo, podendo em um meio conveniente tornar-se a origem de um ser organizado, simples ou complexo — infusório ou homem — vegetal ou animal!…

Seja como for, o que predomina na doutrina materialista é que os seres se constituíram gradativamente sob diversas formas à cada mudança de meio: na época arqueolítica ou primitiva, quando os mares cobriam toda a superfície da Terra, não havia senão animais e plantas aquáticas; somente no fim de muitos milhões de anos foi que apareceram os continentes e formou-se, pela combinação dos elementos da matéria, o reino vegetal que absorveu pouco a pouco a maior parte do ácido carbônico e deu lugar a que no período *siluriano* surgissem os primeiros representantes completos do tipo vertebrados, a variedade mais inferior da classe dos peixes, precedidos pelos vertebrados primitivos ou acranianos inventados por Hæckel, não falando dos invertebrados de todas as espécies que fervilhavam no fundo dos mares, com os rizópodes, os braquiópodes, os cefalópodes, os animais radiados, os pólipos, anelídeos, corais, os moluscos, os trilobitas, etc. Veio, depois de muitos outros milhões de anos, a época paleolítica, seguida, no fim de longos séculos, da época neolítica em que os produtos das fantásticas moneras surgidas por geração espontânea do fundo dos mares, passando por lentas e sucessivas transformações e sujeitas às leis da seleção na concorrência vital, foram-se acomodando às novas condições em que se acharam,

resistindo umas e desaparecendo outras, mas sempre em contínua transformação até constituírem todas as espécies e variedades de seres hoje conhecidos, inclusive o homem.

Eis aí em transunto a doutrina materialista, exposta com calor e dogmatismo especiais por Büchner. É nos mesmos termos e talvez até com mais exageração que se exprimem todos os materialistas contemporâneos, e é assim que Moleschott partindo, como fazem todos os sectários da doutrina, do princípio de que a matéria e força são uma e mesma causa, e como não há um átomo na natureza que se extinga em suas transformações e o que não pode ser destruído não podia ter sido criado, conclui que a matéria é sem dúvida eterna e imortal — sem começo, nem fim — e se acha pelas trocas contínuas numa perpétua circulação que é a alma do mundo, e também que a força se transforma indefinidamente, não variando senão em suas manifestações e não em sua intensidade, que é sempre, na soma dos efeitos, igual a si mesma.

Não há repouso na natureza; — toda a sua existência não é mais do que um movimento no qual cada movimento, produzido por um movimento anterior, torna-se por sua vez a causa de outro movimento exatamente equivalente à sua causa; não há em parte alguma — lacuna, perda nem excesso. Nada cresce, nada nasce, nada desaparece, nada começa, nem acaba; a vida universal é um círculo no qual as causas e efeitos se ligam sem descontinuidade e formam uma série de anéis, em que cada anel pode ser considerado como primeiro e último, como começo e fim da cadeia imensa.

Quanto às leis, elas não são mais do que as relações necessárias, mecânicas entre as forças, isto é, entre os movimentos, relações matemáticas que todas as ciências deviam ter em vista atingir, pois que o progresso de cada uma delas — da fisiologia, como da física — consiste em fazer entrar os desvios e divergências em aparência dos fenômenos mais inexplicáveis nos cálculos infalíveis do determinismo universal.

As leis são a expressão mais rigorosa da necessidade, donde se pode induzir quanto é anticientífico, isto é, absurdo, considerar o governo do universo como o curso de uma ordem regulada e determinada previamente por um espírito que de fora governasse tudo, segundo a sua vontade, aliás incompatível com leis imutáveis, e assim é preciso escolher uma das pontas desse dilema: ou são as leis imutáveis que governam ou é a vontade divina. Se a vontade divina governa, as leis se tornam supérfluas; se, pelo contrário, são as leis que governam, estas governam imutavelmente e excluem assim toda intervenção de uma causa estranha. Ora, tudo atesta a existência de leis imutáveis. É preciso pois crer que a ideia de Deus é a mais inútil das quimeras.

Se por acaso Deus existisse, a sua autoridade não poderia ser senão honorária. Neste caso, era preciso aplicar a Deus o que se diz de um rei constitucional: Deus reina e não governa. Deus reina e são as leis que governam. Por honra de Deus, é melhor dizer que ele não existe.

Não se deve pois procurar em espaços imaginários, fora deste mundo, um lugar em que a fantasia e a superstição possam refugiar-se. Por toda a parte em que chega a experiência, as leis físicas estendem o seu império que não terminam senão onde os nossos sentidos não penetram. Não se pode por forma alguma inferir que fora dos espaços em que se estende a matéria, possa haver qualquer coisa. O mundo é um infinito real, isto é, composto das mesmas substâncias, animado pelas mesmas forças,

contido ou regulado pelas mesmas leis. O estudo empírico da natureza, para qualquer lado que se volva, não pode em parte alguma achar traços de uma influência sobrenatural, nem no espaço, nem no tempo. No grande todo, não há senão ele: a história do arranjo, da organização do *Cosmos*, da eclosão da vida e do pensamento na superfície do planeta que habitamos, tudo isso poderia ser deduzido *a priori* das leis matemáticas do mecanismo universal, se fosse possível reunir todos os dados e elementos do problema.

É preciso deixar de lado a história fabulosa de certos períodos determinados na criação da Terra. Tudo se explica pela ação lenta e sucessiva das mesmas forças físicas que ainda hoje vemos agir, mas com intervalo imenso de tempo.

Por modo igual se acham ao mesmo tempo resolvidos todos os problemas relativos à origem da vida. A paleontologia, as camadas superpostas de terrenos, as floras e faunas diversas, indicam bem que os seres organizados não devem a existência e propagação senão à ação recíproca das substâncias e forças conhecidas. Não se deve procurar a explicação desse fenômeno na quimera de uma força vital, entidade imaginária, inventada para encher um vácuo de nossa ignorância. Essa força vital estaria em contradição com o plano geral das forças.

A verdadeira força vital não é um princípio, mas sim um resultado. Viver não é senão uma aplicação e uma força particular da mecânica. A chama da vida, o fogo arrancado por Prometeu se resolvem em forças físicas e químicas. O orgânico e inorgânico não se distinguem senão pelo grau de complicação, e logo que a matéria tem chegado a um grau determinado de composição, nasce a função da vida com a forma organizada. A conservação desse estado de composição química no meio da troca constante das moléculas produz a vida dos indivíduos. A vida pois não é mais do que um estado de matéria, fundado sobre as suas propriedades inalienáveis, resultado de movimentos especiais que provocam o calor, a luz, água, ar, eletricidade e abalos mecânicos. O trabalho do fisiologista consiste em seguir em sua evolução gradual a matéria, quer esta suba, quer desça na série dos seres, segundo ela se componha ou se decomponha desde a formação da terra, do ar e da água, até a criação do ser susceptível de crescer e pensar. Uma botija contendo carbonato de amônia, cloreto de potássio, fosfato de soda, cal, magnésia, ferro, ácido sulfúrico e sílica, é de um modo ideal o princípio vital completo. Tudo o que chamamos — corrupção, desorganização, morte — não existe no sentido próprio da palavra; na circulação incessante da matéria, não há começo, nem fim; que os elementos dissociados se encontrem de novo em combinações convenientes, e o animal surgirá. É na afinidade da matéria que está a onipotência criadora; portanto, é absurdo e inútil admitir causas finais. Tanto o mundo orgânico, como o inorgânico não são mais do que uma série matematicamente ordenada de resultados, e não um plano pensado e filho da vontade ou uma harmonia de intenções ligadas entre si; é um puro teorema de mecânica. As forças operam necessariamente, cegamente e de seu concurso resulta a diversidade infinita dos seres. O que se chama alma, a reunião das forças mentais, não é mais do que o produto de uma composição extraordinária da matéria. Pelas leis de equivalência e princípio de transformação das forças, se reconhece de uma parte que as forças vitais estão em correlação direta com as forças físicas, e de outra parte se vê que elas constituem a fonte do pensamento e

gastam-se em produzi-lo. A atividade mental é o equivalente exato da atividade da oxidação do cérebro. Os modos ou estados de consciência chamados pressão, movimento muscular, sensação de som, de luz e de calor são produzidos em nós por forças que, se fossem gastas por outro modo, reduziria em fragmentos ou em pó pedaços de matéria, provocariam vibrações nos objetos circunvizinhos, operariam combinações químicas ou converteriam em líquidas as substâncias sólidas… Não havendo diferença nas coisas, o que chamamos quantidade de consciência é determinado pelos elementos constitutivos do sangue… A produção das forças intelectuais depende diretamente das mudanças químicas. A quantidade de ação mental acha-se em relação com a oxidação do fósforo que entra na composição da massa cerebral. O pensamento é um simples movimento da matéria. Existe a mesma relação, entre o pensamento e as vibrações elétricas dos filamentos da massa cerebral, que entre a cor e as vibrações do éter.

Quanto à vontade, para não implicar uma contradição com o plano universal, ela deve ser considerada como a expressão mecânica de um estado do cérebro determinado por ações exteriores.

Por este longo trecho que extraí da importante obra de Caro sobre o *Materialismo e a ciência* e forma o transunto da doutrina materialista adotada por Moleschott, e pelo que já deixei exposto anteriormente, não se sabe o que mais admirar nos materialistas — se a audácia de suas concepções ou a inaudita e colossal pretensão de que as suas afirmativas categóricas e insensatas serão por isto mesmo aceitas como a expressão da verdade, tanto mais quanto não se esquecem a cada instante de afiançar que não há uma proposição que não tenha o seu fundamento nas ciências positivas.

Filósofos, naturalistas, físicos, fisiologistas, matemáticos, astrônomos e pensadores notáveis têm demonstrado com a ciência de um lado e a doutrina materialista de outro, que esta se acha fundada em fatos arbitrários ou mal interpretados, e, desde a base até o ápice, não se firma senão no *a priori*, em uma pura especulação, em uma liga equívoca de observações e de hipóteses paradoxais ou de conjecturas contrárias a todos os princípios científicos.

Arrogando-se os foros de uma doutrina baseada nas ciências experimentais, o materialismo não recuou diante de todas as questões de origem, e decidiu com um dogmatismo absoluto que o mundo não tivera começo nem fora assim obra de Deus, cuja existência é inadmissível, e que somente a matéria, que aliás eles não sabem o que seja, é eterna e imortal. Na qualidade de representantes das ciências experimentais, os materialistas deviam deixar fora de dúvida ou provar essa asserção que é de uma importância transcendente. E, com efeito, se nego a proposição de que o mundo não tivera um começo, que prova experimental poderá o materialismo instituir para demonstrar a verdade de sua asserção? Não dispõe de meio algum para isso; portanto a sua afirmação não passa de simples hipótese, sem base alguma científica.

Os materialistas induzem que o mundo não teve começo porque a matéria, que o representa, não se extingue em nenhum de seus elementos e nas forças que lhes são inerentes, e como os elementos não morrem, a matéria também não morre, e como esta não morre, segue-se que ela não podia ter sido criada. Mas se eu também disser que a matéria foi criada e criada com o atributo de que persistiriam, em suas condições

particulares, todos os elementos que a constituíam, como poderiam os materialistas provar experimentalmente que a matéria não foi criada com essa propriedade?

Bem sei, diz Hirn em seu belo trabalho — *Refutação científica do materialismo* — que essa doutrina acha que é um brinquedo a explicação da origem e formação dos mundos, da atração gravífica, das atrações e repulsões elétricas, magnéticas, bem como tudo o que se refere à vida orgânica e à *secreção* do pensamento, etc.; mas, sem ir mais longe, quisera que ela me dissesse como era que a matéria com o movimento de seus átomos existindo por toda a eternidade, e devendo também agir por toda a eternidade no mesmo sentido, a fim de se produzirem os mesmos efeitos, aconteceu que os mundos que não são senão os resultados desses movimentos, não sejam eternos eles mesmos, e pelo contrário essencialmente finitos em duração, por mais distante que aliás se coloque ou se estabeleça o seu começo e por mais gradual que o fizéssemos? Para qualquer que tenha senso reto e disponha somente de elementos de filosofia matemática, essa questão equivale a uma refutação radical da doutrina a que se refere. Dirão talvez que os mundos existentes debaixo de nossos olhos e de que fazemos parte integrante têm sido destruídos e reproduzidos uma infinidade de vezes da mesma maneira, e que assim a questão não tem valor. Eu aconselharia simplesmente às pessoas que fazem esta objeção a leitura dos magníficos trabalhos de Clausius. Elas reconheceriam prontamente que a possibilidade de tais repetições dos mundos é refutada pelos princípios mesmo da termodinâmica…»

Mas replicam os materialistas: os mundos tendo tido um começo, como pretendeis, e sendo por conseguinte finitos no tempo, aconteceria então que a potência criadora teria ficado inativa durante uma eternidade inteira. Não estará aí a refutação sem réplica da existência de uma tal potência?

Esta objeção, como se vê, é a inversa da que fizemos à existência eterna da matéria, com a diferença que ela se volta diretamente contra os que a suscitam.

Sendo concebida ou a eternidade de um poder criador ou a da matéria, somos com efeito forçados a optar entre uma *não atividade infinita em duração* desse poder ou a da matéria. Ora, ainda que possamos conceber uma, não podemos declarar que a outra seja absolutamente impossível. Eu digo: nós podemos conceber uma… O homem não pode absolutamente criar coisa alguma, nem destruir; não pode, por mais que desagrade a seu orgulho, senão arranjar e desarranjar o equilíbrio daquilo que recebeu o ser. De todas as atribuições de que os filósofos e teólogos revestiram o criador, o poder de criar é o único de que nos seja impossível ter a menor ideia e é essa impossibilidade que impele certos homens a duvidarem da existência de um poder criador. O que pelo contrário concebemos muito claramente, por pouco que apliquemos claramente a atenção, é que um poder dotado de vontade e colocado pelo fato mesmo de sua existência fora das condições finitas do tempo e do espaço, possa ou não agir, ao passo que nos é rigorosamente impossível admitir que um poder cego, agindo fatalmente e sem consciência da ação, como a matéria e seus movimentos, deixe jamais de agir. O que compreendo da parte de um poder dotado de vontade, é inadmissível da parte de um poder cego. Que compreendamos ou não a natureza de um ou de outro desses dois poderes, somos forçados a optar por um deles, e o sentido da opção não pode dar lugar à hesitação, quando queremos refletir. Debaixo do ponto de vista puramente subjetivo de

nosso modo de conceber as coisas, é permitido duvidar que haja quem compreenda melhor o *Deus movimento*, cego, fatal agindo de fato como criador das formas, do que o *Deus vivo*, consciente de si mesmo, e agindo por sua vontade própria. O conjunto da argumentação precedente que repousa inteiramente sobre os dados fundamentais da ciência moderna, parece-me constituir a mais sólida prova, senão a única, da criação da matéria e, acrescento agora formalmente, de todos os outros elementos do Universo.»

A hipótese sustentada calorosamente pelos materialistas de que o mundo resultou do movimento eterno inerente aos átomos de que se compõe a matéria, é também uma indução tirada da química em vista da combinação dos elementos constitutivos dos corpos, e da física em relação aos fenômenos de luz, calor e eletricidade, quer dinâmica quer estática, e aplicada ao conjunto dos fenômenos naturais, à origem das coisas, à vida, ao pensamento, etc. Do mundo físico em que, a despeito dos princípios pelos quais Leibnitz, segundo Joly, completou Descartes, o mecanismo se lisonjeava de reinar há muito tempo sem contestação e partilha, ele passou ao mundo da vida em que não se veem senão fenômenos físico-químicos, e assim se chega por esse meio a dizer que o pensamento não é mais do que uma forma do movimento, que por seu lado é uma forma do calórico, que tanto no animal como no homem é um produto da nutrição, como a vontade é um movimento reflexo, etc.

É ainda Hirn que deixa fora de dúvida o fato de que os átomos por si mesmos, independentes de outra coisa, dotados unicamente de movimentos vertiginosos e consideráveis, não poderiam na nebulosa do sistema Laplace ou na matéria primitivamente difusa em um espaço prodigiosamente mais extenso que o da nebulosa, concentrar-se gradualmente em espaços limitados e definidos. Fora necessário para isso que uns estivessem pelo menos em repouso relativo e que outros, animados ao contrário de uma velocidade colossal, mais de cem mil vezes, como demonstrou Laplace, superior à da luz, sulcassem o espaço em todas as direções possíveis, em todos os sentidos, e fossem de encontro aos átomos em repouso, sendo preciso que os átomos em repouso relativo não estivessem espalhados uniformemente no espaço, porque então eles não poderiam ser levados, antes em um sentido do que em outro, pelos átomos motores que assim os teriam chocado em todos os sentidos. Seria necessário pois que eles estivessem agrupados previamente por um modo regular. Os átomos motores animados de uma velocidade colossal formando massas, perfeitamente elásticas, simulariam então o que chamamos atração newtoniana — a gravitação. Os átomos movidos seriam destinados à formação da parte tangível, visível, sensível dos mundos, átomos agrupados previamente por um modo regular que só assim tornava possível a sua concentração em espaços determinados, sob a ação dos átomos motores.

Esta devia ser a interpretação que o materialismo podia dar da formação dos mundos pelo movimento único e exclusivo dos átomos, mas ainda assim o fenômeno se tornaria mais compreensível do que pela teoria newtoniana?

A hipótese do movimento atomístico reduzido a si mesmo não explica também a atração molecular, nem a afinidade química. As condições, para que estas se realizem pelos movimentos dos átomos, são impossíveis, pois que fora necessário, por exemplo, que, para a formação e estabilidade de uma combinação química, se admitisse que os átomos motores impelissem *eletivamente*, uns para os outros, os átomos que deviam

unir-se e agrupar-se, e que eles os mantivessem depois em posições estáveis, qualquer que fosse o estado de dispersão das moléculas uma vez formadas.»

Dizer que a matéria tende para a matéria, à distância — infinita, ou somente atômica, em virtude de suas propriedades, é contentar-se, diz Hirn, com uma solução tão risível, que a explicação dada pelos médicos de Molière, sobre os efeitos do ópio, tornar-se-ia em comparação uma coisa séria.

Em que fundam os materialistas para unificarem as forças da matéria e reduzi-las ao movimento dos átomos? Única e exclusivamente na explicação da constituição dos gases perfeitos por movimentos de translação dos átomos supostos elásticos, e na dos fenômenos de luz e de calor pela vibração de um meio material espalhado por toda a parte.

Sem verem que essas duas explicações exigem logo, para se tornarem lógicas, a invocação de alguma coisa além do átomo material, por exemplo, o estado elástico do meio que se quer vibrar *luminicamente*; sem notarem que ainda não houve quem se propusesse, em relação à natureza das atrações e repulsões magnéticas, elétricas, gravíficas, dar uma explicação que tenha o senso comum, pretendem contudo tirar a conclusão de que, como esses, todos os outros fenômenos imponderáveis e dinâmicos, não resultam senão de movimentos atomísticos!

As consequências de um tal modo de generalizar são de natureza, diz Hirn, a impressionar um espírito pouco atento. Edifica-se uma doutrina inteira de filosofia natural sobre a interpretação, aceita como correta, de uma só classe de fenômenos.

Dizer que tudo o que existe no Universo e o próprio Universo constituem manifestações diversas e estados diferentes do mesmo movimento, ou da *força primeira que é eterna*, de que as forças isoladas se separam, ora debaixo de uma forma, ora de outra forma, mas apresentando sempre o mesmo valor, e à qual elas acabam constantemente por voltar ao que foram, não é mais do que uma concepção hipotética que pelo menos escapa a qualquer dado experimental, e não torna por isto fora de dúvida a *imortalidade da matéria.* Em todo o caso, como diz E. Caro em sua obra: *o Materialismo e a ciência*, essa hipótese não dá direito a afirmar a ausência de um princípio criador, nem que a força seja qualquer coisa dotada de uma natureza particular, e que não represente de um modo preciso mais do que uma série de movimentos produzidos por movimentos precedentes, transformando-se e continuando-se em uma série de movimentos ulteriores, não passando assim a palavra *força* de expressão elíptica de uma classe determinada de efeitos.

Não se deve pois falar de forças senão debaixo do ponto de vista dos efeitos que essas supostas forças produzem. Pode-se avaliar tal força comparando-a a um peso, apreciá-la dando-lhe um equivalente numérico em quilogramas, avaliar o *trabalho da força* medindo-a pela elevação de um peso, e traduzindo esse trabalho em quilogrâmetros, mas fora desses dados positivos, tudo o que se imaginar sobre a existência da força, sobre a sua origem, sobre a sua eternidade, sobre a sua inerência à matéria não passa de um *a priori* puro. A ciência experimental não observa senão transformações de efeitos, e não chega até a força mesma; serve-se deste termo como de uma abreviação cômoda.

Na cadeia dos fenômenos mecânicos não vemos senão efeitos da força e não nos achamos nunca no âmago da força. Só assistimos a movimento e a transformações do movimento; e que direito adquirimos em tudo isso para afirmar qualquer coisa sobre o princípio de movimento, sobre a sua inerência essencial à matéria, sobre sua imortalidade?

Cientificamente, toda causa de movimento não é senão o movimento precedente, o que faz com que um certo movimento dê lugar a um outro movimento, eis aí a definição positiva da força. Em química também se chama força à causa que é capaz de modificar o estado de movimento ou de repouso dos corpos.

Assim como a força não é um atributo, uma propriedade, um princípio da matéria, pelo mesmo modo não se chegará a demonstrar que esta seja capaz por si mesma de produzir o movimento, a menos que não se pretenda ter dela uma ideia ininteligível ao espírito, e convertê-la, como diz Caro, em uma abstração vã; porquanto a matéria não entra em movimento senão quando é solicitada de fora, e não perde o movimento senão quando o comunica, e assim não se pode retirar da matéria uma propriedade toda contrária ao movimento, e que em física se chama *inércia*.

Dado o caso, como quer Büchner, que esse estado inerte da matéria seja o resultado de dois movimentos que se contrabalançam, não é menos certo que a matéria daí não sai, se não receber o impulso de uma força que rompa o equilíbrio e a tire dessa eterna imobilidade. A inércia é pois a propriedade e não lei que a física, como ciência, assinala à matéria, e dela a indústria e as artes servem-se para darem às obras que concebem e realizam a maior estabilidade e justeza, para o que também servem a *qualidade extensiva e a resistência da matéria.* Aristóteles em duas palavras mostrou a ausência de movimento espontâneo na matéria, dizendo que mil vezes que se atirasse para o ar uma pedra, nunca se conseguiria fazer com que ela subisse, sem uma força para lhe dar impulso.

A matéria não entra em movimento, conforme nos ensina a física, senão quando é solicitada por uma causa ou força estranha; ela não perde o seu movimento senão quando o comunica.

A quantidade de movimento é imutável; este não cria nem se destrói; e diz Foucault, segundo E. Caro, que qualquer que seja o fundo íntimo da matéria, a física tem sempre de fazê-la entrar em seus cálculos, ainda que seja como um *coeficiente da inércia*.

É ainda fundado na inércia da matéria, nessa indiferença para o movimento ou para o repouso, que se tem estabelecido o princípio importante em mecânica de que um corpo é incapaz de produzir por si mesmo o movimento, e, quando o tenha recebido, de fazê-lo cessar, suspendê-lo e mudar a sua velocidade e direção, a menos que intervenha alguma causa externa.

Um corpo móvel, diz Alberto Lemoine, em seu trabalho *Hábito e instinto*, é posto em movimento ou o globo terrestre é lançado no espaço. Se nenhum outro impulso vier reunir-se no primeiro, contrariá-lo ou mudar-lhe a direção, a terra rolará eternamente no espaço aberto diante dela: é a lei. Se depois de alguns dias, ou depois de séculos, ela fosse retida em seu curso, ficaria eternamente em repouso: é ainda a lei. Se, enfim, em lugar de gravitar no vácuo do espaço celeste, a terra impelida pela força que a

pôs em movimento, tivesse sido lançada em uma atmosfera mais resistente, por mais fraca que fosse essa resistência, ela, dócil a esta segunda força, quanto fora à primeira, obedeceria a ambas ao mesmo tempo; a prolongação, durante um tempo determinado, de seu movimento constantemente enfraquecido até morrer no repouso, seria o sinal e o resultado complexo de sua dupla obediência: é sempre a lei, a mesma lei. É que o móvel não é motor de si mesmo, nem dos outros. Ora, como um móvel, indiferente por sua natureza ao movimento de repouso, poderia dar preferência a um ou a outro? Como, incapaz de criar o movimento, seria capaz de reproduzi-lo? Como da inércia poderia surgir uma força motriz? Quando um agente motor põe em movimento um móvel, o movimento é obra do agente motor, o ato lhe pertence inteiramente, o móvel é passivo, ou, como diz Malebranche, ele foi atuado.

O móvel foi levado em um movimento recebido que não é verdadeiramente seu, como um grão de areia em um turbilhão; sua situação no espaço muda, sua substância não é comprometida, sua natureza não é modificada, mas somente as suas relações de posição com outros motores ou móveis.»

O movimento comunicado à matéria tem sempre um agente externo, como mostra o método experimental, tão apregoado, mas não observado, pelos sectários do materialismo, e em toda a ciência física e natural, o que apanhamos de inteligível, diz E. Caro, são movimentos produzidos e transmitidos em uma matéria inerte. Qualquer que seja a natureza desse movimento inicial é a verdadeira força, a única força que se manifesta debaixo de formas tão numerosas no infinitamente grande e no infinitamente pequeno dos mundos. Não me parecendo que a matéria em virtude da inércia seja, como acreditava J. J. Rousseau, mais disposta ao repouso do que ao movimento, julgo todavia que ela, por ser mesmo indiferente ao repouso e ao movimento, não encerra em si nenhum desses estados, a não ser solicitada, como já disse, por uma força externa. A tendência da matéria para se conservar naturalmente em repouso tem sido negada e combatida pelos que contrapõem a essa asserção o fato do movimento planetário e universal, dizendo, como Stuart Mill, que não se podia tirar da inércia da matéria a conclusão que esta não tivesse razão para se mover espontaneamente, pois que ela poderia possuir uma virtude motora que seria uma causa determinante, e nada prova *a priori* que esta razão se ache antes fora do que nela mesma.

Essa hipótese torna-se inadmissível em face das asserções de Laplace, de Euler e de outros astrônomos e matemáticos, os quais têm mostrado que a matéria em estado de repouso não revela *por si* tendência para o movimento, nem para modificar *por si* qualquer de suas propriedades, nem para mudar o seu movimento. Se um ponto se acha em repouso no espaço, esse ponto, diz Laplace, em seu *Sistema do mundo*, não tendo em si razão para se dirigir para a esquerda ou para a direita ou para seguir qualquer direção, ficará em repouso; se ele estiver em movimento, não tendo razão para mudar de direção, seguirá a linha impressa pela força inicial; finalmente se tiver uma certa velocidade, não tendo razão para mudar de velocidade, conservará sempre a mesma. Essa tendência a perseverar no estado do movimento ou de repouso chama-se inércia e é a primeira lei do movimento dos corpos.»

Tem-se procurado demonstrar a existência de uma força intrínseca à matéria no fato de que ela se revela pelo aumento de velocidade que os corpos adquirem quando

caem de certa altura, mas ainda aqui nada há de favorável à hipótese, pois que essa aceleração de movimento é devida, como diz Janet, em seu trabalho *Materialismo contemporâneo*, à causa externa que, continuando a exercer com constância a sua ação, produz sem cessar um novo efeito que se reúne aos efeitos anteriores, em virtude da própria lei da inércia. Quanto a negar que esta é somente real na mecânica racional — em geometria — pois não se pode dar o nome de inércia a essa tendência à ação, a essa força que Newton descobriu no sistema planetário e aplica-se ao Universo inteiro, farei observar, apoiado na opinião de notáveis matemáticos e escritores, que a atração não é uma força que esteja em desacordo com a inércia, nem inerente à matéria, e quando o fosse, não passaria de uma propriedade contingente que não podia ter uma origem própria.

Newton, quando descobriu a atração e as leis que a regem, fez ver que a causa do movimento ou da tendência recíproca de um corpo para outro na proporção da massa e na razão inversa do quadrado das distâncias, era devida a espíritos emitidos por esses corpos que os agitavam mutuamente ou então à ação de um éter ou ar sutil — de um intermediário qualquer — corporal ou incorporal, no qual os corpos se achavam mergulhados e eram impelidos uns para os outros. Esse espírito sutil penetrava em todos os corpos e enchia todos os seus interstícios e, pela força e ação deles, as partículas dos corpos se atraíam reciprocamente às menores distâncias e tornavam-se contíguas; por meio dele os corpos elétricos operavam a distâncias maiores, quer repelindo, quer atraindo os corpos vizinhos, constituindo a causa da emissão da luz, da reflexão, da refração, da inflexão, enfim do calor dos corpos, etc., etc. A suposição de uma gravitação inata, inerente e essencial à matéria, por modo que um corpo pudesse atuar sobre um outro à distância e através do vácuo, sem um intermediário que propagasse de um a outro sua força e ação recíprocas, era, segundo Newton, um tão grande absurdo que ele não julgava que um homem, gozando da faculdade ordinária de meditação sobre assuntos de física, pudesse jamais admitir.

Hirn, insistindo sobre este ponto em seu livro a *Vida futura e a ciência moderna*, diz que as explicações e interpretações dos materialistas em relação à gravitação e aos fenômenos de repulsão e atração magnéticas, são despidas de qualquer valor perante a ciência, porquanto dizer que os mundos são formados por turbilhões moleculares ou por movimentos de átomos materiais que percorrem todos os pontos do espaço, incitados por outros movimentos anteriores, é atribuir a origem das coisas e a continuidade dos fenômenos a uma causa desconhecida, cega, inconsciente agindo entretanto com uma inteligência consciente de seus atos e onipotente; e, como, a não ser por imposição, nada se conhece sobre a essência do movimento e mesmo da matéria, noite por noite, incompreensível por incompreensível, é melhor preferir a interpretação que, apoiada na razão e no raciocínio, satisfaz ao conjunto dos fenômenos, do que aquela que não satisfaz a nenhum.

Euler também sustentava os mesmos princípios de Newton, não compreendendo que dois corpos em repouso se sentissem inclinados a se aproximarem, a não haver uma matéria sutil que atuasse sobre esses corpos e os impelisse um sobre o outro, admitindo com Descartes que a atração não é uma qualidade ou propriedade oculta da matéria e que os fenômenos do movimento encontravam explicação nas leis mecânicas, sendo

absolutamente indiferente que os corpos fossem impelidos uns sobre os outros e postos em movimento, ou que o movimento fosse todo produzido pela força e ação do éter ou ar sutil que, penetrando em todos os interstícios dos corpos, faz com que as partículas destes sejam reciprocamente atraídas e se aproximem umas das outras, segundo as leis conhecidas.

A ideia de que a atração, apenas com algumas restrições de Arago, não é uma propriedade essencial à matéria, tem sido adotada, segundo Paulo Janet, obra citada, por Maupertuis, Lesage e outros astrônomos, parecendo por tudo o que se sabe, ser o éter a causa da atração, como é de seus movimentos vibratórios de que resultam a luz, o calor e a eletricidade, e dependendo os movimentos dos corpos por atração das leis gerais do movimento, fundadas justamente na inércia da matéria. A inércia entretanto não chega ao ponto de se conceber a matéria, segundo queria Descartes, como uma substância morta, insignificante, sem força e energia; pelo contrário ela é capaz de ser e de agir ou existir, como disse Leibnitz, qualidades estas que denotam certo grau de atividade. Do que não goza a matéria é de movimento espontâneo ou autônomo, quer em sua massa quer em suas moléculas ou átomos, devendo a mudança de qualquer movimento ser atribuída a uma causa externa.

Foi fundado neste fato que Leverrier, como se sabe, demonstrou que a mudança de movimento que se notava na órbita de Urano não podia ser devida senão à existência e situação de outro planeta que estivesse exercendo uma ação perturbadora. Em agosto de 1846 Leverrier havia com efeito pelos seus cálculos determinado os elementos do astro perturbador e o lugar que este devia ocupar nos espaços siderais; e em 18 de setembro do mesmo ano escreveu ao Dr. Gall do Observatório de Berlim, que construía o mapa das estrelas da zona da eclíptica, pedindo para procurar esse astro, que foi então encontrado pelo astrônomo berlinense em 23 do mesmo mês, em que recebera a carta de Leverrier, pouco mais ou menos ou apenas com a diferença de 1 grau, na longitude por este indicada, tendo sido dado ao novo planeta o nome de Netuno.

Dado o caso que a atração fosse uma propriedade inerente à matéria, ainda assim, observa Paulo Janet, a sua ação teria todos os característicos da contingência, visto que havia necessidade para se revelar que um corpo estivesse em presença de outro, não tendo nenhum deles em si a razão de sua determinação, traduzida pelo movimento de ambos. Um corpo é constituído por um conjunto de partes ou moléculas, e se aquele não manifesta uma certa ordem de fenômenos, senão sob a influência de condições especiais, a conclusão a tirar é que também as moléculas estão sujeitas às mesmas condições e que uma coisa relativa não pode resultar da soma de coisas absolutas.

Nas ciências experimentais e positivas não se encontra uma prova de que a matéria entre por si mesma em movimento, resultando dos estudos modernos que força e movimento são estados que apresenta a matéria na série dos fenômenos que na natureza se sucedem uns aos outros, se transformam entre si, devidos a um princípio único que é o movimento, pelo qual se revelam os fenômenos de calor, luz, trabalho, eletricidade e magnetismo, realizando-se tudo de acordo com as leis mecânicas da equivalência das forças.

O movimento assim se ostenta em uma grande e prodigiosa variedade de efeitos, mas com isso não se dá conta já do princípio do movimento, já da verdade atribuída pelos materialistas à sua origem incriada e eterna, por modo que tudo na matéria é hoje o que foi e o que será por toda a eternidade, sem imutabilidade em sua massa e propriedades, ficando o trabalho da natureza, como eles deduzem, em um futuro infinito, idêntico a si mesmo, e sendo a circulação eterna da matéria, na opinião de Moleschott, a alma do mundo, revelada pela afinidade recíproca de seus elementos, movimento desses elementos em consequência de suas afinidades, combinação e separação, absorção e eliminação, tudo sem repouso, sem começo e sem fim, e em uma repetição eterna no drama da vida universal.

Ao contrário de tudo isso, os trabalhos mais recentes de física levam a admitir que o movimento da matéria se dirige sempre a um fim determinado, e estabelecem, segundo os estudos de Dupré e de Clausius sobre a teoria mecânica do calor, que há uma certa tendência geral das forças para o repouso relativo ou aparente, o que destrói, como diz E. Caro, o princípio da vida ao infinito, não havendo em todo o caso, no movimento da natureza senão mudança de forma e de aspecto; ou matéria inerte e um movimento comunicado, que nunca chegará para explicar a origem do mundo ou a procedência desse movimento inicial, de que partiram os outros movimentos, sob as formas mais variadas.

E quem deu à matéria inerte esse primeiro movimento? Eis a grande questão, e se a matéria não tem qualidades para resolvê-la, será possível que ela tivesse fornecido ou dado origem aos germens que mediante uma geração espontânea formaram os seres orgânicos — vegetais e animais — desde as moneras de Hæckel até o homem?

A ideia da realidade da geração espontânea ou pelas únicas forças da natureza, ou movimentos da própria matéria, é tão absoluta, tão radical e tão fundamental na doutrina materialista, que Hæckel disse, como já indiquei, que se ela não fosse admitida e aceita, não se poderia explicar a vida ou o aparecimento dos seres orgânicos senão pelo milagre. Büchner, Moleschott, Letourneau e os principais sectários do materialismo, não provam, mas não admitem que se tenha a respeito a menor dúvida, a não se querer ver mais longe do que a ponta do nariz. É um dogma, e mais nada.

Outros têm discutido a questão e fazem ver em favor da doutrina, que, sendo diferentes os modos de reprodução dos seres orgânicos, podia-se perfeitamente admitir que pelo menos os seres mais inferiores ou os mais rudimentares se formariam espontaneamente pela combinação natural de alguns elementos da matéria, e que passando depois por sucessivas transformações, iriam constituir por um lado o reino vegetal e por outro o reino animal.

Firmando-se neste princípio, Lamarck não teve dúvida em apresentar a seguinte teoria da gênese dos seres orgânicos: o primeiro grau da vida seria todo espontâneo e resultante do encontro e da combinação de elementos da matéria; uma vez formado esse ser orgânico dotado de vida, ele se reproduziu por simples cisão, e em um grau mais elevado por gomos ou botões a princípio externos e depois internos; em grau já superior apareceu o sexo feminino e a mãe deu nascimento a ovos que puderam germinar, sem serem fecundados pelo ser de sexo oposto; em grau ainda mais elevado surgiu o elemento masculino, mas confundido no mesmo indivíduo com o elemento feminino;

enfim, no mais alto grau, os sexos foram separados em dois indivíduos distintos, e ainda aqui se estabeleceu uma diferença entre os animais que produzem ovos e os que produzem seres já vivos. Os sexos não foram pois mais do que o último grau de uma série de modos de geração, cujo primeiro resultado não foi senão uma combinação química, uma simples agregação material.

Em primeiro lugar está hoje reconhecido que não são os seres orgânicos mais rudimentares que apresentam sempre mais simplicidade orgânica e revelam às vezes funções menos complexas. Büchner, que, como chefe emérito do materialismo, não podia deixar de admitir mesmo como dogma a doutrina da geração espontânea, diz, por exemplo, que um *rotífero*, que não oferece mais de um vigésimo de linha, tem uma boca, dentes, estômago, glândulas intestinais, vasos e nervos. A extrema exiguidade ou quase invisibilidade de um ser orgânico não constitui pois, como farei ver mais adiante, a condição para a sua gênese espontânea.

Em segundo lugar, se há com efeito, tanto para os animais como para os vegetais, três modos distintos de reprodução — a reprodução sexual, a gemiparidade ou reprodução por botões e a fissiparidade ou por nódulos ou rebentos, por cisão, por separação, oferecendo cada um desses modos certas subdivisões e variedades, como o hermafroditismo, quando os sexos, em lugar de separados, estão reunidos, a partenogênese quando não há senão um sexo — o feminino — que se reproduz sem a fecundação do elemento do outro sexo — bem como a gemiparidade por botão externo ou interno e a fissiparidade que pode ser espontânea ou artificial, pela separação do animal em dois outros; todavia nenhum desses modos de reprodução, conforme mostrou Quatrefages, em seu livro intitulado *Metamorfose do homem e dos animais*, poderá servir para admitir a geração espontânea, concluindo esse célebre naturalista por dizer que, mediata ou imediatamente, todo animal descende de um pai e de uma mãe e a existência dos sexos se mostra como um caráter distintivo dos seres organizados, como uma das leis primordiais impostas desde a origem das coisas.

Todas essas razões entretanto não serviram aos partidários da geração espontânea para os demover da ideia de explicarem por um outro modo o aparecimento de seres orgânicos ou de vermes no interior ou na profundidade dos tecidos ou no meio de matérias putrefatas e que às vezes revivem apesar do elevadíssimo grau de calor a que são submetidas. Estava reservada a Pasteur, o grande sábio francês dos últimos anos do século findo, a glória de destruir fundamentalmente a teoria da geração espontânea, bem como a de estabelecer por suas longas, pacientes e admiráveis pesquisas bacteriológicas os princípios pelos quais se pode explicar a gênese dos seres orgânicos no seio dos tecidos, animais e da revivência, depois de submetidos a altas ou baixas temperaturas.

Tratando da origem da antissepsia em minha obra sobre a *Cirurgia contemporânea*, disse a propósito da questão da geração espontânea o seguinte: há mais de um século que Spallanzani, entre as provas apresentadas contra a doutrina da geração espontânea, mostrou que nenhuma espécie de ser, dotado de vida, aparecia em líquidos susceptíveis de putrefação, quando eram submetidos à ebulição e encerrados em balões hermeticamente fechados.

Esta prova aduzida contra a geração espontânea não conseguiu, como já se dera em outras apresentadas pelos adversários da heterogamia, abalar a crença geral sobre a veracidade da doutrina pelo fato de que na experiência se havia subtraído o oxigênio que, segundo Gay-Lussac, era um elemento indispensável à produção da putrefação.

A questão continuou, apesar disto, a ocupar a atenção dos químicos e fisiologistas, e em 1836 Franz Schulze mostrou que não se dava geração espontânea, mesmo em líquidos esterilizados pela ebulição, ainda que depois estes fossem expostos ao ar atmosférico, mas privados previamente de germens. Quase pela mesma época Cagniard de Latour demonstrou que a fermentação era produzida por germens vegetais e dependia de um fenômeno ligado à vida orgânica. Em fevereiro de 1837 Schwann, de Berlim, deu conhecimento do gérmen que descobrira na levedura e fez ver que a decomposição dos líquidos orgânicos era determinada por germens ou infusórios ali depositados e que a fermentação não se realizava, quando se punha a matéria susceptível de putrefação em contato com o ar atmosférico, mas do qual se tinham separado, por meio de alta temperatura, todos os corpúsculos ou partículas que ele contivesse.

Todos estes fatos, aliás confirmados ulteriormente por Helmholtz, Ure, Schroeder e Dusch, não haviam abalado a convicção dos defensores da doutrina química acerca da fermentação, sustentada pela grande autoridade de Gay-Lussac, Liebig e outros, quando Pasteur, entregando-se ao estudo da questão, chegou por meio de longas, pacientes e perseverantes pesquisas e experiências que se tornaram célebres, às mesmas conclusões dos antigos observadores, isto é, que o ar puro não alterava a composição de nenhuma matéria animal ou vegetal exposta à sua ação, e ainda mais, que a alteração era devida à presença de germens ali depositados que podiam à vontade ser cultivados ou suprimidos, cujos caracteres morfológicos e propriedades biológicas foram estudados com tanta precisão e tantas minúcias, que de uma vez para sempre foi destruída a doutrina da geração espontânea e substituída pela teoria dos germens.

Não foi desde então difícil reconhecer-se o modo pelo qual se faz a evolução de certos germens parasitários, passando, como mostraram Flourens e Van Beneden, uma parte da vida em um animal e a outra parte em animal diverso. Assim, todo verme parasita, como mostrou o notável embriologista de Liège, nasce de um ovo posto no intestino de um animal carnívoro e é depois expelido por este e ingerido ulteriormente por um herbívoro com o seu alimento próprio, e em cujo estômago evolui, para passar em estado embrionário ao corpo do carnívoro que se nutre dos herbívoros.

A bacteriologia, que é uma ciência nascida das descobertas ulteriores que se sucederam às pesquisas de Pasteur, tem feito ver que há germens que resistem a temperaturas elevadíssimas mais que suficientes para destruírem a vida de muitos outros seres vivos, e que entretanto banhados ou umedecidos por um pouco de líquido, se reanimam, movem-se e nutrem-se como antes da operação a que foram submetidos.

Não há aqui nada que se assemelhe ou se pareça com uma geração espontânea, e é bastante que o gérmen orgânico subsista para que a vida se manifeste de novo. Ela em certos germens ou no maior número deles, se extinguiria, mas em uma ou outra espécie resistirá a temperaturas elevadíssimas, e se revelará logo que o gérmen achar-se em um meio favorável.

Foram tão precisas e concludentes as pesquisas de Pasteur e dos que se entregaram concomitantemente ou ulteriormente com mais ampliações ao estudo dessa importantíssima questão e a levaram ao grau de uma verdade incontestável, que os defensores e propugnadores da geração espontânea foram obrigados a confessar que não punham em dúvida o que se tinha obtido por meio dessas investigações, mas não admitiam as conclusões a que se queria chegar, ou concluir por meios artificiais contra fatos naturais. Se tudo pois era verdadeiro em relação à renovação e reprodução dos seres orgânicos, depois da constituição ou geração destes nos tempos atuais, podia não sê-lo no princípio em que tiveram de surgir do seio da natureza. E depois, não tem porventura a química chegado ao ponto de constituir pela síntese a matéria orgânica?

Berthelot fez ver que com efeito conseguiu reconstruir e formar artificialmente a matéria orgânica, mas que nunca chegara pela química a criar a matéria organizada e muito menos a descortinar nela um vislumbre de vida: o ser vivo, seus órgãos, seus tecidos, seus líquidos, em uma palavra, o átomo orgânico, a célula orgânica estão fora do domínio do químico.

As moléculas orgânicas não são sem dúvida constituídas, como sustentava Buffon, por uma matéria particular, mas se resolvem antes em elementos minerais, de que os principais são: o hidrogênio, o oxigênio, o nitrogênio e o carbono, aos quais se reúnem em menor proporção — o fósforo, o ferro, o enxofre e alguns outros corpos menos importantes; todavia esses elementos minerais produzem nos seres vivos compostos que não se encontram na natureza morta e nos quais entram três ou quatro elementos, ao passo que nos compostos inorgânicos entram geralmente dois elementos. Os primeiros compostos orgânicos chamados produtos imediatos se combinam por sua parte ou a seu turno com matérias mais complexas que acabam por formar os tecidos e órgãos dos corpos vivos.

Essa primeira composição orgânica, que pode representar o protoplasma em sua manifestação primordial, não chegará nunca, segundo demonstrou o professor Eduardo Perrier em seu notável trabalho sobre *As colônias animais e a formação dos organismos* a ser reproduzido artificialmente, e ele faz notar, segundo Pressensé, e com razão, que os seres minúsculos que o transformismo pretende sujeitar à geração espontânea apresentam-nos a vida já em um estado de elaboração. Para apanhá-la em sua primeira manifestação é preciso chegar ao protoplasma que é a sua base física.

É em vão que se procura, diz ele, ligar o protoplasma a uma das categorias nas quais a física divide os corpos: não é nem um sólido, nem um líquido. O protoplasma se assemelha aos albuminoides, e como estes, é impossível reproduzi-lo e fazê-lo surgir do mundo inorgânico. Ele difere de todos os compostos químicos, não só por mudanças ininterrompidas de composição, como ainda pelo fato de que nenhum dos átomos das matérias que são nele encontrados, no momento em que se pode fixá-lo e analisá-lo, átomos que constituem a essência mesma do composto químico, não são destinados a permanecerem ali. O composto químico é caracterizado por substâncias, o protoplasma, que não é corpo sólido nem líquido, por movimentos imanentes e espontâneos. A vida se reúne e superpõe à afinidade e aos agentes físicos, para produzir, ao lado dos fenômenos físico-químicos, os fenômenos que lhe são próprios e essencialmente caracterizados por movimentos.

Em vão se pretenderá, como queria Hæckel, reduzir a história da vida a um capítulo particular da história do carbono, reunir e combinar todas as substâncias químicas que se julga deverem entrar em um protoplasma dado, a fim de formar um produto quimicamente idêntico, seria ainda necessário imprimir às moléculas do composto esses movimentos complicados que caracterizam a vida e vão ter a uma assimilação e desassimilação constantes que a química não produz. A nutrição marca a distinção entre a substância viva e o material. O cristal não faz senão atrair a si moléculas que tenham a sua própria constituição química, o protoplasma envolve substâncias de composição variável, as decompõe, assimila certas de suas partes e expele outras. O protoplasma vivo é o foco de um movimento interior que não cessa nunca, havendo um princípio diretor que imprime formas diversas aos seus produtos.

Ele possui ou revela, além disso, faculdades evolutivas de formas diversas. Nem os átomos, nem as suas combinações são capazes de evolução nos cristais. Finalmente, ao passo que o cristal pode crescer indefinidamente, o protoplasma não existe senão em estado de indivíduo com um corpo limitado. O protoplasma se reproduz por fracionamento e constitui pois uma espécie de substância inteiramente à parte. O cadáver nos fornece uma prova decisiva da distinção entre o inorgânico e o ser vivo, porque possui todos os elementos químicos de composição que são encontrados no vivo e entretanto não possui a vida.

Isto que diz o professor Perrier serve também para destruir a asserção de Lavoisier, para quem a vida se reduzia a fenômenos físico-químicos, porquanto a verdade é, conforme mostrou Cláudio Bernard — o grande chefe da escola experimental —, que o que caracteriza a máquina viva não é a natureza de suas propriedades físico-químicas, por mais complicadas que elas sejam, mas sim a criação dessa máquina que se desenvolve sob as nossas vistas, em condições que lhe são próprias e segundo uma ideia definida que exprime a natureza do ser vivo e a própria essência da vida. O que é essencialmente do domínio da vida, e o que não pertence nem à física nem à química, nem a nenhuma outra coisa, é a ideia diretora dessa evolução vital. Em todo gérmen vivo, há uma ideia criadora que se desenvolve e se manifesta pela organização. Durante todo esse período, o ser vivo fica debaixo da influência dessa mesma força vital criadora. Aqui, como por toda a parte, tudo deriva da ideia que somente ela cria e dirige.

Cláudio Bernard afirma constantemente a existência de uma energia vital, superior à matéria e distinta das energias físico-químicas, à qual são devidas a organização e a evolução dos seres vivos. A matéria é simplesmente *substratum*, os agentes físico-químicos são os executores; a energia vital é a força de ordem superior que os orienta e dirige na realização do plano vital, cuja fórmula orgânica é o gérmen.

Milne Edwards, em suas lições de fisiologia etc., diz que a matéria ponderável, por si só, não basta para constituir um corpo vivo. A matéria ponderável, capaz de constituir o corpo de um ser vivo, não se torna jamais viva, quando está só, e não se conhece agente algum físico ou químico que possa dar-lhe vida. É mister pois recorrer a alguma coisa superior à matéria palpável, e esta coisa superior é uma causa da modificação, um princípio de atividade, por conseguinte uma força, que por não se manifestar senão nos corpos vivos, pode ter o nome de força vital, não sendo possível obter um fenômeno vital pelo conjunto exclusivo dos agentes físico-químicos.

Dastre, professor de fisiologia na Sorbonne, materialista radical, daqueles que, por uma análise capciosa e sofística outorgam aos corpos brutos funções nutritivas e de reprodução e até consciência, ainda que em grau elementar, tratando da conservação da energia em biologia ou das relações da *energética* com a biologia, diz, em sua recente obra sobre *A vida e a morte*, que seria pouco inverossímil que uma doutrina universal e tão bem verificada no mundo físico ficasse sem o mesmo valor no mundo vivo, e que é preciso aplicar à ordem desconhecida dos fenômenos vivos as leis mais gerais da física moderna. Essa aplicação tem recebido, diz ele, a consagração da experiência, todas as vezes que se trata das leis ou das condições verdadeiramente fundamentais ou elementares dos fenômenos, mas *tem sido infeliz* em relação a fatos biológicos que para ele não são senão secundários, esperando em todo o caso que a experiência venha *a posteriori* justificá-la, pois que o mundo vivo, como o mundo inanimado não pode oferecer outra coisa que não se traduza por mutação da matéria e mutação de energias, sendo os fenômenos da vida simples *metamorfoses energéticas*, como os outros fenômenos da natureza.

No mundo físico essas energias são mecânicas, químicas, irradiantes, caloríficas, luminosas e elétricas, mas nesta lista poder-se-ão introduzir as energias vitais?

Dastre diz que os mecanicistas e os iatro-mecanicistas concluíram *a priori* pela afirmativa, mas julga que se há no organismo vivo muitas manifestações que são puras manifestações físicas das energias conhecidas — mecânica, química e térmica — é imprudente admitir que sejam categorias redutíveis às variedades das energias estudadas em física, pelo que pensa que há outras formas de energia nos seres vivos, diferentes das que atualmente são conhecidas no mundo físico, ficando os fenômenos vitais como intermediários destas e colocados entre um fenômeno químico que sempre os precede e um fenômeno térmico que os segue, e como que apertado entre as manifestações que despertam a atenção…

As energias vitais são atos silenciosos e invisíveis por si mesmos, e somente os conhecemos por seus efeitos, como, por exemplo, o que se passa no músculo que prepara o seu encolhimento, no nervo que conduz o influxo nervoso e na glândula que provoca a secreção…

Em conclusão, as energias vitais nada têm de semelhante com as energias que se passam no mundo físico; mas apesar disto, Dastre espera que essas formas especiais de energia vital ainda serão incluídas na lista das energias físicas e descobertas fora dos corpos vivos, pois que não obedecem a leis especiais! Ainda mais: reconhecendo que as energias vitais não têm o caráter de *reversibilidade* que constitui a lei ou o princípio das energias no mundo físico ou mecânico, pelo qual a mutação fenomenal se faz do ponto terminal para o ponto inicial ou *vice-versa*, ao passo que nas energias vitais as mutações têm uma direção quase que fatal, sobem e não descem nunca, ele no pressuposto de que essa reversibilidade há de ser ainda descoberta ou obtida nos atos fisiológicos funcionais, não tem dúvida em edificar sobre tais bases ou sobre dados tão hipotéticos a doutrina de que a via é o resultado exclusivo das ações físico-químicas, ou que os fenômenos da vida se reduzem a *metamorfoses energéticas*!

Muito melhor era a fórmula do professor Carlos Rouget quando dizia que as funções mais elevadas do ser vivo se reduziam a transformações em atividade própria

ao animal de um movimento atual da matéria exterior; todavia ainda aqui não se sabe em que consiste essa atividade própria ao animal, quais são, segundo Joly, os caracteres essenciais e como os movimentos da matéria se encontram nela, sentidos e percebidos.

Em todo o caso, explicar os fenômenos mecânicos e físico-químicos que se passam na massa modelada e animada pela vida, não é, disse Chevreul, explicar a vida. A fisiologia nos faz conhecer todas as funções orgânicas e as condições da vida; mas não a vida.

Entram no organismo as matérias e substâncias que são consecutivamente submetidas a ações mecânicas e físico-químicas; mas como os elementos daí resultantes se tornaram vivos?

Todo o fenômeno vivo, diz Chauffard, em seu trabalho sobre a *Vida*, é um fenômeno de sensibilidade e de geração e desde a célula plasmática até a célula nervosa, tudo sente, atua, reage, gera.

Virchow, convidado por Hæckel a intervir para que fosse introduzido o darwinismo no ensino primário, disse no Congresso dos sábios alemães, reunidos em Munich no ano de 1876, que com o darwinismo a teoria da geração espontânea tinha vindo de novo à tona d'água e não podia negar que ali havia alguma coisa bem sedutora para coroar a doutrina da descendência — alguma coisa bem apropriada para se procurar admitir que o grupo de átomos — Carbono & C. — tivesse, em um momento dado, saído do carvão ordinário e produzido em certas circunstâncias o nascimento do primeiro plastídio, e que assim ainda hoje o faça. Mas, continuou ele, não se conhece um só fato positivo de geração espontânea, e que em tempo algum uma massa inorgânica, oriunda da sociedade — Carbono & C. — tenha-se transformado em corpo orgânico; todavia quem se propuser a cogitar como o primeiro ser organizado pôde nascer, não deixará de volver as vistas para a geração espontânea, salvo se recorrer à criação: *tertium non datur*. Mas a geração espontânea, acrescentou Virchow, não se acha demonstrada, e temos tempo para esperar essa demonstração. Todos devem estar lembrados do naufrágio lamentável que tem experimentado todas as tentativas para lhe darem um lugar no que diz respeito às formas mais elementares em sua passagem do reino inorgânico para o orgânico. Jamais Hæckel nos explicará como do seio do mundo inorgânico, em que nada muda, a vida pôde aparecer. O tempo, os séculos inumeráveis não modificam as leis mecânicas. Quem quiser recorrer ao período incandescente da Terra, não deixará de reconhecer que o calor imoderado devia antes destruir do que produzir a vida.»

A ciência pois não confirma em nenhuma de suas partes a hipótese da geração espontânea, e muito menos a de Pouchet que a substituiu pela da *ovulação espontânea*, isto é, geração espontânea, não do ser adulto, mas de seu óvulo ou gérmen, o que é ainda inadmissível, segundo Cláudio Bernard, porquanto o ovo representa uma espécie de fórmula orgânica que resume as condições evolutivas de um ser determinado de quem procede. O ovo não é ovo senão porque possui uma virtualidade que lhe tem sido dada por uma ou muitas evoluções anteriores de que ele guarda, de certo modo, a lembrança. É esta direção originária, espécie de atavismo mais ou menos pronunciado, que considero como impossível de se manifestar espontaneamente e de chofre. É preciso necessariamente uma influência hereditária, por não conceber que uma célula,

formada espontaneamente e sem pais, possa ter uma evolução, sem ter tido um estado anterior. Em todo caso as experiências a respeito foram todas negativas.»

Procure-se resolver como se quiser o problema cosmogônico e antropológico, acumulando-se hipóteses sobre hipóteses, mesmo engenhosas, como a do transformismo de Darwin, a da evolução de Spencer e a da origem dos seres pelas forças inerentes à matéria, o que é certo é que não há homem dotado de razão refletida e despido do espírito de seita que, ao contemplar o Universo, não experimente ou não sinta a necessidade imperiosa de perguntar a si mesmo se é possível que todas essas maravilhas tão sublimes em sua harmonia e tão dissemelhantes em suas formas, e todos esses mundos tão descomunais em sua grandeza e tão admiravelmente coordenados em sua marcha nos espaços infindos fossem obra do acaso, e se não houve quem imprimisse a vida nessas miríades de seres orgânicos ou se tudo isso devia ter um criador?

Na concepção e realização do Universo encontra-se um plano, um desígnio, um pensamento, e, como diz Pressensé, inspirando-se em Aristóteles, para que esse desígnio fosse concebido e realizado, tornou-se preciso um pensamento terminado, completo, vivificador, foi necessário que existisse um Deus e é o que agora convém provar ou demonstrar.

ARTIGO V

A causa primeira

Não sendo de todo ponto possível encontrar nas induções e deduções apresentadas pelas diversas escolas naturalistas e materialistas, de que me ocupei antecedentemente, dados valiosos e incontestáveis para a explicação segura da origem do mundo e dos seres que nele existem, ou para a solução dos problemas cosmogônico e antropológico, e não tendo sido destruídas até hoje, em suas partes fundamentais, as objeções apresentadas contra qualquer dessas doutrinas, não há outra conclusão a tirar nem outro conceito a estabelecer, senão que o Universo, bem como tudo o que existe, conforme sempre procurou demonstrar a escola espiritualista, é obra de um criador que ali imprimiu seu desígnio e impôs a marca da finalidade ou destino, e que esse criador foi e é Deus.

As provas da existência desse *Ser* que pela magnitude e esplendor de sua obra transcendente, é tido como onipotente, infinitamente grande, perfeito, de uma inteligência suprema e que ultrapassa a nossa razão fraca, relativa e contingente, podem ser deduzidas dos princípios gerais das leis de causalidade, da própria ciência, da história da humanidade, e do sentimento inato no espírito humano.

A ciência experimental demonstra que na ordem natural das coisas não há efeito sem causa, e que aquele deve estar em relação com esta, ou que um efeito insignificante não pode ser devido a uma causa descomunal e grandiosa, sendo sempre um fenômeno a sequência de um ou mais fenômenos antecedentes, que se prendem assim uns aos

outros em uma cadeia infinita, segundo leis fixas e determinadas. Pelo mesmo modo o nosso espírito preso aos princípios de causalidade de que as ciências experimentais se servem para o estudo dos fenômenos, de suas relações e causas que os determinaram, não podia deixar de indagar se o mundo e tudo o que existe não teve um começo e não fora obra de um criador a que se deu o nome de Deus. E em verdade se tudo o que conhecemos teve uma causa, e deve sua existência a essa causa, conforme em seu — *Ensaio sobre a religião* — se exprime Stuart Mill, aliás adversário do teísmo ou da existência de um Deus criador, como admitir que o mundo, que é o agregado de todas as coisas conhecidas, não tenha uma causa a que deva a sua existência?

Não há obra alguma em que o homem deixe de ver um criador: se entro, diz Montfeltro, em uma catedral, como a de S. Pedro em Roma, ou a de Nossa Senhora, em Florença, penso logo que houve arquitetos que as conceberam e as construíram, e se me acho diante da *Transfiguração*, sei que essa tela sublime saiu do pincel imortal de Rafael, como a *Confissão de S. Jerônimo* está ligada ao nome de Domenichino e a *Estátua de Moisés* ao do genial Miguel Ângelo.»

Ainda que para os adversários do teísmo esses exemplos sejam sem valor, pois que se sabe por experiência direta, que tais trabalhos artísticos são sempre produzidos pelos homens, sobre cuja existência não paira a menor dúvida, em relação ao Universo não se pode demonstrar a existência objetiva de seu criador; todavia a universalidade de relação de causa a efeito demonstra por um modo peremptório a existência de uma causa primeira sem a qual a existência do mundo não poderia ser concebida. Embora se diga como Stuart Mill, que a experiência corretamente exprimida não consigne que tudo o que conhecemos tira sua existência de uma causa, mas somente que toda ocorrência ou mudança provém de uma causa, não se conseguirá nunca estabelecer uma distinção clara e precisa entre o começo da existência de um objeto e o próprio objeto percebido. Tudo o mais não passa de sutilezas inadmissíveis, e não sei, a não partir dessas sutilezas, em que a experiência pode mostrar que a essência da causalidade seja incompatível com uma causa primeira, e a prova é que não se podendo ou querendo atribuir a Deus a criação do Universo, recorre-se ao *Deus-Força*, inerente por toda a eternidade à matéria — origem de tudo — pela sua conservação, energia e equivalência; mas a este respeito já disse o que se devia pensar desse *Deus-Força*.

O professor Perrier procura, segundo Pressensé, dar uma explicação da origem da vida, fazendo-a surgir dos turbilhões desse misterioso elemento chamado éter, último termo do ser identificado ao movimento, mas declara logo que não formula senão uma hipótese e conclui por admitir uma causa primeira inteligente. O físico em seu laboratório, diz ele, não pode conceber a divindade senão presidindo por toda a eternidade a existência da matéria e do movimento, de que ele é a causa primeira e ao funcionamento das leis imutáveis que regem e regulam o encadeamento dos fenômenos.

A outra prova da existência de Deus se tira da história da humanidade. A história desta aí está para mostrar abundantemente que nunca houve um povo ou agremiação humana que deixasse, sob qualquer forma, de admitir a existência de um Ente supremo — de Deus, enfim.

Desde os tempos primitivos — ao menos desde a época da pedra polida — até a data presente em que se ostentam os fastos da mais apurada civilização e em que se tem

procurado penetrar no conhecimento das ideias, sentimentos, hábitos e costumes das gerações passadas e dos povos, que ainda se conservam em estado selvagem, nunca se deixou de encontrar, segundo Lubbock e outros escritores notáveis, os mais veementes indícios, e por fim a crença definitiva da existência de um Ente superior — criador do mundo e de todos os seres animados e inanimados que se acham na terra.

Não se trata neste momento de saber se a crença referia-se à existência de muitos deuses, como no politeísmo ou de um só Deus, como foi definitivamente estabelecida pela doutrina judaica e confirmada pelo fundador do cristianismo. Agora o que convém indagar é se a humanidade acreditou sempre na existência de um Ente criador do Universo, e ao qual todas as coisas estavam subordinadas.

A humanidade, diz um escritor sagrado, em todos os tempos acreditou em Deus, e mostrou-se convencida que este tinha uma existência real. Essa crença não é de um povo só, mas de todos os povos, não é de uma nação, mas de todas as nações. A crença em Deus é a característica da espécie humana. Os historiadores penetram no estudo de todas as fases da humanidade e sempre encontraram indícios certos da crença em Deus; os viajantes exploraram as regiões mais remotas e por toda a parte a encontraram; os naturalistas reconheceram nela o caráter afirmativo da superioridade do homem; os filósofos observaram ou fizeram ver que a ideia comum a todos os homens — doutos e ignorantes, civilizados ou selvagens — é a ideia de Deus.»

Em todos os lugares das agremiações humanas encontraram-se vestígios da crença em Deus, simbolizados, entre certos povos, pela figura do fogo, do sol ou do raio, entre outros povos por muitos seres existentes na natureza, surgindo dessas diversas figurações ou ideias figuradas, o naturismo ou o culto de seres materiais ou animais, como o do boi Ápis dos egípcios e a sua Íbis — o Panteísmo ou o culto do Universo ornado de todos os seus esplendores e representado na essência pelos deuses habitantes do Olimpo grego, ou do Empíreo dos romanos.

O conceito poderia ser falso, mas no fundo se achava a crença na existência de uma ou mais entidades supremas que tudo determinavam e às quais todos deviam obedecer, caracterizando-se a diferença em não ser sempre o mesmo o Deus que os povos figuravam ou cuja existência concebiam. *Deus esse nemo negat*, dizia Cícero, e com efeito a existência de Deus não poderá ser negada, em virtude ou por essa tendência constante e universal para o objeto que ela exprime e que por isto deve ser real e verdadeiro.

Em uma de suas conferências religiosas, de que o *Jornal do Comércio* de 17 de outubro de 1898 trouxe o resumo, o ilustre pregador padre Júlio Maria disse que não há filósofo, nem sábio, nem literato, nem político dos tempos modernos que seja verdadeiramente ateu, contentando-se muitos em substituir a palavra Deus por uma outra. Como filósofos, eles não dizem Deus, dizem *Causa primária*, dizem como Spencer o *Incognoscível*, ou como Taine *Axioma eterno*. Sábios, eles não dizem Deus, dizem *Lei*, *Força*. Literatos, eles não dizem Deus, dizem *Ideal*. Políticos, eles não dizem Deus, dizem o *Elemento social necessário*. Uma multidão de homens finalmente não dizem Deus, dizem o *Onipotente*, o *Altíssimo*, etc.

Creio que o ilustre sacerdote encara a questão por um modo bem original, mas que se afasta inteiramente do princípio fundamental da crença na existência de um

Deus, revestido dos atributos que lhe assinala a doutrina católica e mesmo o cristianismo.

A filosofia que se encarna, quer no materialismo de Lamarck, de Moleschott ou de Büchner, no monismo de Hæckel e de outros, quer no positivismo do Comte, quer no transformismo de Darwin ou no evolucionismo de Spencer, é como toda a literatura, ciência moral e política que dela derivam, o símbolo perfeito e irredutível do ateísmo, calando ou negando tudo o que se refere à existência de um Deus, cujo nome nem mesmo deverá ser pronunciado, sustentando por todos os modos que na matéria ou na massa inorgânica encontra-se uma força intrínseca ou a ela inerente, que por si só foi suficiente para produzir o mundo e o próprio homem com todas as suas admiráveis faculdades, sem um motivo determinante nem intuito final.

Com a criação da ideia de Força e movimento, o materialismo chegou à negação absoluta de Deus, do espírito, da imortalidade da alma e do sobrenatural — coisas de que nem quer ouvir falar; e o que diz, em resumo, a respeito da criação do mundo? É que o homem tendo podido dominar a matéria, descobrir as suas propriedades e leis que a regem, penetrar nos mais recônditos mistérios da natureza, fixar o raio, transformar a eletricidade em força, a força em calor e o calor em movimento, assinalar com toda a precisão a marcha secular dos astros, converter o vapor em movimento e o movimento em calor, transpor com a maior facilidade a imensa e insondável esteira dos mares, aproximar as distâncias por meio de máquinas especiais colocadas sobre os trilhos metálicos, mesmo através de largas e extensas perfurações praticadas nas maiores cadeias de montanhas, estabelecer fácil e rápida comunicação pela palavra de um a outro continente em distâncias de milhares de léguas, e quase com a rapidez do pensamento, não teve dúvida em supor que essa mesma matéria, fornecendo pelo conhecimento de suas leis esses estupendos resultados e as maravilhas proporcionadas pela indústria, oferecia todas as condições para formar o mundo e todos os seres orgânicos e inorgânicos e poder dispensar a intervenção de um ente todo abstrato, a que se quer dar o nome de Deus!

Será essa concepção materialista igual em qualquer de suas partes a que temos ou formamos de Deus?

A filosofia espiritualista tem dito e mostrado que a causa primeira é Deus, mas a filosofia evolucionista e positivista nega a causa primeira, e do incognoscível de Spencer não faz um Deus criador, mas uma simples concepção abstrata. E o que dizem os filósofos sectários do positivismo e do evolucionismo?

Stuart Mill, o seu mais notável partidário, diz em relação à ideia da crença geral em um Deus: que esta não passa de uma espécie de aquiescência e admissão sem mais exame das ideias e conceitos emitidos a respeito por filósofos desde Platão, Sócrates, Bacon, até Locke, Descartes, Leibnitz e Kant, que são tidos todos por juízes infalíveis nas questões difíceis, de cujas ideias se aproveitam e tratam de fazer propaganda os que não se julgam nas condições de formar por si uma opinião; e quanto à crença entre os povos selvagens, tudo não passa de um grosseiro fetichismo, que transforma o culto de objetos visíveis em um culto de um ser invisível, sendo em todo o caso muito lento esse movimento, e difícil em demovê-los da crença nos objetos visíveis dotados de poderes sobrenaturais.

Tudo isso pode ser a expressão da verdade, ou não haver dúvida que a maior parte das criaturas sem exame próprio admita, como certas, as opiniões e os argumentos dos que se entregam ao estudo aprofundado dessas questões que tanto implicam com a vida humana; mas se aceitam e admitem essa opinião, é por que não repugna à sua natureza e está de acordo com o sentimento inato de que este mundo teve um criador ou foi obra de um Deus que não podia enganar as suas criaturas, e se aí não estivesse a verdade, não se chegaria nunca a compreender o motivo de uma crença que não deixa de ser geral.

Há atualmente sobre o globo terrestre, segundo o abade Piat, 429.710.000 cristãos, 422.900.000 budistas, 163 milhões de bramanistas, 200 milhões de muçulmanos, 6.900.000 israelitas, 228 milhões e 500 mil pagãos; ao todo 1.442 milhões de homens, e por aí se vê que se pode ter como universal a crença na existência de Deus. E ainda, quanto aos povos selvagens, o caráter grosseiro, pelo qual se reveste a crença, não destrói o fundo de sua concepção, que não pode ser senão inata ou instintiva, ainda que para exprimi-la sejam forçados ou levados a representá-la por objetos materiais.

Kant dizia que se Deus não era objeto de percepção direta, nem o produto de um raciocínio, era uma hipótese necessária, necessária, não de uma necessidade lógica, mas de uma necessidade prática, imposta pela realidade da lei moral, pois que o dever, sendo um fato de consciência: tu deves — é uma ordem, que se eleva das profundezas do nosso ser, e que não se explica pelas impressões derivadas da experiência. Essa ordem ou comando supõe um ser que comanda e exige o cumprimento da lei da obrigação, e Ollé-Laprune, em seu livro sobre *A certeza moral*, inclui a ideia da existência de Deus na classe dessas certezas, e assim diz ele: «estudando-se o homem em sua natureza íntima, reconhece-se que ele é um ser essencialmente moral e se concebemos que ele pudesse deixar de existir, não poderíamos conceber que existisse sem lei moral, pelo mesmo modo que seria impossível que Deus não existisse, a vida presente não tivesse um sentido, e que neste mundo se realizasse o destino do ser moral. Essas impossibilidades não são sem dúvida de ordem matemática, nem de ordem metafísica pura e simples, mas são metafísicas e morais. A necessidade que elas supõem é uma necessidade mais elevada que a necessidade geométrica ou puramente metafísica; é a necessidade da conveniência e do bem. Seria absurdo que Deus não existisse, por que seria um mal absoluto. Isto não pode ser, isso é impossível, porque Deus é Deus, porque Deus é o ser perfeito, porque Deus é o bem. Concebendo-se o que Deus é, não se poderá admitir, nem se poderá compreender que Deus não exista. E depois, como conceber o que Deus é, sem considerá-lo como o princípio do bem, como absolutamente bom? E assim dizer que Deus não pode deixar de existir, é dizer que não pode deixar de existir o que é absolutamente bom, e em definitivo que o bem, sendo o bem, deve existir, que o soberano bem tem direito soberano à existência, e que a não existência do soberano bem seria o soberano mal, o que é o maior dos absurdos.»

A existência de Deus, diz um escritor moderno, é a mais manifesta de todas as verdades, assim como a mais necessária, porque se não houvesse Deus, não se chegaria a explicar *nem o mundo* a mover-se sem motor, regular sem diretor, *nem a história dos povos* que se confunde com a história da religião, pela qual sabemos que todos têm

acreditado como disse, em um Deus criador; *nem a minha consciência* que me faz ver que tive um pai e sou o anel de uma cadeia que tem um primeiro anel, e este é o ser que tem produzido todos os seres, *nem a verdade* que é independente do homem e não pode vir senão de Deus; *nem a alma* que é um espírito que não pode ser produzido pela matéria, e que não pode sair senão de Deus; *nem a impunidade das prevaricações e das injustiças, nem a recompensa* das provações e da virtude, *nem o que de positivo se descobre, a respeito de sua existência*, na ordem física, moral e intelectual.

O próprio Stuart Mill confessa que se a crença na existência de Deus, considerado como um legislador sábio e justo, não é uma condição necessária de moralidade, pode-se entretanto sustentar que esses sentimentos tornam a sua existência eminentemente desejável.

Mas como é que uma coisa desejável para a elevação de sentimentos de ordem moral, deixa de ser verdadeira, ao menos na própria ordem moral, e por ela é completada e satisfaz o espírito humano?

A prova da existência de Deus deduzida da finalidade é, na opinião dos maiores adversários ou impugnadores dessa crença, a que tem verdadeira importância e um caráter científico, e é inegável que o plano do Universo denota um fim determinado e revela uma inteligência que se pode encontrar nas obras humanas, mas em que se nota a marca de um poder transcendente.

Não se trata neste momento de combater o diletantismo sacrílego e pessimista de Schopenhauer quando dizia que, se um Deus fez este mundo, ele não queria ser esse Deus — tanto a miséria do mundo despedaça o coração, tendo-se o direito de gritar a esse demônio criador mostrando a sua obra, por que foi que teve a audácia de interromper o repouso sagrado do nada, para fazer surgir uma tal soma de desgraças, infortúnios e agonias. Não se trata também de apregoar o otimismo das coisas do mundo, e que o Universo como obra de Deus seja o que há de melhor, ou seja o melhor possível, nem que como obra de Deus, a humanidade não pudesse ser melhor, menos dotada de vícios, mais propensa ao bem geral, menos cheia de ambições nem sempre nobres, eivada de ódios e paixões em luta constante uns contra os outros, servindo-se da força para suplantar o direito, ou se: *whatever is, is right*, como dizia Alexandre Pope, citado pelo abade Piat; o que convém desde já assinalar, por ser incontestável, é que os casos de certa desordem no mundo constituem, quando estudados, simples anomalias, e que o homem, sendo dotado de razão e de admiráveis faculdades, tem por meio destas faculdades o poder de elevar-se, tornar-se grande, cheio de bondade e virtuoso, e que se não podemos, pela fraqueza de nossa inteligência que é excedida na perfeição absoluta pela de Deus, compreender todo o plano do criador, não é menos certo que o homem, verificando qual o lugar e posição que entre os seres ocupa na terra, reconhece, como diz com muita razão o ilustre padre Júlio Maria, na conferência aludida, que não passa de um ser contingente, dependente, como já disseram Descartes, Pascal e outros filósofos, de um criador que o fez simples depositário da vida, simples usufrutuário do mundo, outorgando-lhe o dever de procurar o bem para si e para os outros e de oferecer-lhe o preito de sua inteligência, de sua vontade e de seu amor. Todos os outros seres animais são também contingentes, mas sem as condições necessárias para compreenderem a existência de seu criador, e ainda mais de que todos esses seres, a

matéria é também contingente e somente se revela por propriedades que a física e a mecânica mostram que não lhe são essenciais, porque podem ser modificadas e até suprimidas. E assim, se no mundo a matéria e todos os seres são contingentes, não se poderá deixar de admitir a existência de uma inteligência suprema, simples e imutável, que imponha, por uma vontade superior, todo esse plano que se revela na sublime harmonia dos fenômenos cósmicos e nessa unidade que reina no universo e em todas as suas partes. A natureza é obra de uma inteligência que não se engana, disse Aristóteles, e por minha parte não descubro na ciência senão a razão confirmativa da existência de Deus.

Todos os mistérios que as ciências físico-químicas têm desvendado, tudo o que a anatomia e a fisiologia têm feito conhecer, longe de poder abalar a crença em uma inteligência perfeita e infinitamente admirável, obriga pelo contrário a reconhecer no plano orgânico uma lei de finalidade que não faz senão tornar mais firme ou roborar essa convicção.

Quanto maior é a perfeição que as ciências positivas descobrem, graça às suas pesquisas, na natureza íntima dos seres ou no *Cosmos*, tanto mais intensa é a tendência do nosso espírito em pensar em uma perfeição mais alta, de que as coisas existentes são um reflexo. A ciência está no seu direito e tem o dever de verificar e de classificar os fatos naturais bem observados e de encadear os fenômenos — uns aos outros — para reconhecer as suas leis, e não contentar-se, como nos tempos mitológicos, em substituir as condições da vida por divindades múltiplas e ver no vento que sopra, no oceano que brama, no trovão que reboa, nos espaços celestes e no sol que dissipa as trevas da noite, atos divinos — que dispensavam, como diz Pressensé, a investigação e o conhecimento das causas naturais e imediatas dos fenômenos; mas por ter conseguido pela síntese química reconstituir uma matéria orgânica, ou uma massa albuminoide sem vida e sem organização, descobrir os corpúsculos neurônicos no sistema nervoso e muitos fenômenos da vida orgânica e mesmo da vida de relação, e vir depois concluir que o mundo e os seres orgânicos foram criados pelas forças permanentes da matéria e que tudo está sujeito às leis da mecânica, às quais não escapam as mais nobres faculdades do homem, formulando hipóteses sobre hipóteses, mesmo sedutoras, em relação a fatos e fenômenos que não podem ser explicados e provados experimentalmente e talvez nunca o sejam, somente com o fim de negarem a existência de Deus, é uma dessas pretensões oriundas do orgulho de certos homens e dessa mesma inteligência que se pretende reduzir a um simples produto das forças mecânicas.

Entretanto o reverendo Dr. Júlio Maria julga que estes princípios podem traduzir, unicamente por uma forma diferente, as ideias confirmadas pelo cristianismo e pelo dogma católico em relação à existência de um Deus único, criador do universo! Achar que o Altíssimo e Onipotente do cristianismo têm igual significação e o mesmo valor que a força mecânica dos materialistas, o incognoscível do evolucionismo de Spencer, ou o idealismo dos poetas, o tal elemento social dos políticos ou a célebre razão de estado que não serve senão para a prática da tirania e da opressão dos povos e vingança dos chefes de estado, é confundir tudo e estabelecer uma harmonia absurda entre coisas irreconciliáveis e de princípios fundamentais opostos, é estabelecer e proclamar a filosofia social terrificante do indiferentismo e ter em pouca consideração o

que disse S. Tomás de Aquino, quando fez ver que a existência de Deus não era só objeto de dogma mas de conhecimento positivo.

O que tenho induzido da leitura das conferências do reverendo padre Júlio Maria e das que ouvi, é que o fim desse pregador não é só defender as verdades do cristianismo ou do catolicismo, e os dogmas da igreja católica que os materialistas procuram destruir, mas agradar aos republicanos e monarquistas que o ouvem, bem como aos materialistas e católicos, aos ateus e livres pensadores, para que o ouvindo, fiquem todos satisfeitos e tranquilos em sua consciência! A sua bandeira é de conciliação política e religiosa, quando devia ser a de silêncio em política, e a de combate inexorável do erro contra a verdade, em todos os pontos em que o dogma fosse prejudicado, como sempre o foi pelo materialismo, transformismo e evolucionismo. Posso ser monarquista ou republicano e ser católico fervoroso, mas o que não posso é ser católico e admitir que a doutrina transformista ou evolucionista encerre elementos que possam facilmente ser acomodados aos princípios fundamentais do cristianismo e do catolicismo.

Em assunto de forma política de governo, a religião deve ser inteiramente neutra, sem paixão e sem entusiasmos partidários, a menos que aquela, seja qual for, não se proponha abalar os fundamentos e a doutrina que esta sustenta e nunca lançar da tribuna sagrada a proposição de que a liberdade religiosa e de imprensa entre nós somente se expandiu com brilho, depois da proclamação da república e expulsão da monarquia brasileira, que aliás, na opinião de todos, nos deu mais de 50 anos de paz, de glória e de felicidade.

Gregório XVI dizia a Montalembert em 12 de fevereiro de 1837: «deploro extremamente a intervenção do arcebispo de Paris na política. O clero não deve ocupar-se de política.

Não é por culpa minha se o arcebispo procedeu assim. A igreja católica é amiga de todos os governos, qualquer que seja a sua forma, contanto que estes não oprimam a sua liberdade.» Foi sempre o que fez entre nós a monarquia.

Quisera assim que o ilustre padre Júlio Maria, dispondo de uma palavra fácil, agradável e às vezes eloquente, em lugar de procurar no transformismo de Darwin e evolucionismo de Spencer, qualquer coisa que pudesse sugerir uma ideia sobre a existência de Deus, procurasse mostrar ao seu numeroso auditório que no princípio e na lei da finalidade se encontrava uma base sólida para se provar essa existência.

Ninguém mais do que Paulo Janet expôs e aprofundou, nos tempos modernos, essa questão com tanto desenvolvimento e abundância de provas. O seu livro sobre as *Causas finais* é um soberbo monumento levantado à inteligência e à grandeza de Deus.

Pelo princípio e lei da finalidade se reconhece que se na ordem da natureza tudo o que se produz tem uma causa, logo que se encontram casos em que a razão anterior não basta e que entre essa razão e o fato produzido há um vácuo, uma lacuna, um abismo, então é que se deve ver se o fato não foi produzido com um fim especial e se o efeito não foi previsto, ou antes, premeditado.

É preciso ainda para se concluir pela finalidade na natureza que se encontrem ali os sinais de desígnio.

Bossuet diz, segundo Janet, que tudo o que indica ordem, proporções bem estabelecidas e meios próprios a produzirem certos efeitos, mostra também um fim expresso, por conseguinte um desígnio formado, uma inteligência reguladora e uma arte perfeita. Nas proporções bem estabelecidas das coisas entre si, é que se encontram os sinais de um fim expresso, e se há fenômenos que não nos sugerem a ideia de fim, o mesmo não se dá com os órgãos dos seres vivos, principalmente dos animais superiores.

Ali tudo nos faz ver que os mais importantes órgãos como os pulmões, fígado, rins, aparelho intestinal são formados e constituídos com o fim de exercerem as suas funções de certo período da vida animal em diante, dando-se uma apropriação ao futuro, e a organização é circunscrita em seu trabalho a preencher um fim. É assim que o fígado só podendo preencher a sua função glicogênica ou de fabricação do açúcar para as combustões orgânicas, quando os pulmões funcionam, foi criada a placenta para as funções respiratórias e circulatórias do feto durante a vida intrauterina, como a de substituir o fígado na fabricação do açúcar.

Tudo se acomoda ao meio para o fim a que é destinado, e acredita-se que mesmo os órgãos rudimentares que existiram em um período da vida, ou que ainda permanecem durante a vida do animal, serviram para alguma coisa que não se conhece, se acharam em harmonia com um meio que desapareceu, ou tendem a se harmonizar com um meio novo.

Diz o abade Piat por transcrição da *Lógica da hipótese* de Ernesto Naville, que o professor Claparède, no curso de anatomia comparada na Academia de Genebra, aventou a questão de saber se certos animais possuíam sentidos que não temos, e respondeu que era provável, pois que se encontram peixes com aparelhos especiais de que o homem não dispõe, e que poderiam constituir órgãos de sentidos desconhecidos a nós, o que leva Naville a dizer que a observação da existência de um aparelho orgânico dá lugar a uma suposição dirigida pela ideia de finalidade.

A função se acha sempre apropriada ao seu meio. Por toda a parte, diz o abade Piat, em sua obra sobre o *Destino do homem*, em que se encontram animais providos de olhos, há ondulações luminosas; por toda a parte em que se encontram seres providos de ouvidos, há vibrações sonoras.

A finalidade se ostenta na sexualidade, ou nessa admirável coordenação por meio da qual o órgão masculino tem de se adaptar ao órgão feminino, para a função da reprodução e reciprocamente. A diferença dos sexos revela por um modo admirável, como diz Pressensé, a combinação de fenômenos dispostos com o desígnio de um efeito futuro, nem ela pode ser explicada por uma necessidade de organização para um e outro ser, considerados isoladamente, e só tem cabimento em vista de um ato futuro que deve reuni-los por um rápido instante e prover à conservação da espécie; ora, não houvesse uma perfeita conformidade de forma e estrutura, uma adaptação prévia e preparada em vista do futuro, e foi na perspectiva desse futuro que tudo isso se constituiu: o termo, o fim e o desígnio são aqui manifestos, como são manifestos no fenômeno do aleitamento nos mamíferos em que os órgãos da lactação aparecem para servirem a uma função ulterior mas que já existia virtualmente.

Dificilmente se poderá sustentar que todos esses fatos, tão admiráveis em seus resultados, e que denotam por modo evidente uma inteligência suprema, sejam obra do acaso. Entretanto não são em pequeno número os que assim pensam.

O grande Stuart Mill entra em largas considerações analíticas para sustentar que não há causas finais, e que tudo se reduz a fenômenos que podem ser perfeitamente explicados por causas naturais e pelo princípio da *sobrevivência dos mais aptos*.

Por esse princípio Stuart Mill se propõe muito tranquilamente a explicar o aparecimento do órgão da visão, que forma um aparelho admirável em sua estrutura e que mais revela a finalidade.

Suponha-se, diz ele, «a existência de um ou muitos tipos inferiores de organismos vivos, nos quais há falta de adaptação complexa e de aparência marcada de plano, e supondo, como a experiência nos autoriza, que muito fracas variações desses tipos simples aparecessem em todos os sentidos, variações transmissíveis por herança, de que alguma fosse vantajosa à criatura na luta pela existência, e as outras desvantajosas, as formas vantajosas tenderiam sempre a sobreviver, e as desvantajosas tenderiam sempre a perecer.

Teria assim havido um aperfeiçoamento geral, constante, posto que lento, do tipo, que se ramificara, produzindo muitas variedades que se acomodaram a meios e a modos de existência diferentes, até que chegaram, depois de séculos inumeráveis, a produzir os tipos mais perfeitos que existem hoje.

Ele para para confessar que há alguma coisa de muito repugnante e improvável *prima facie* nessa história hipotética da natureza, obrigando-o a admitir, por exemplo, que o animal primitivo, qualquer que fosse, não pudesse ver, que ele dispunha somente dessa leve predisposição a ver, que se ligava a alguma ação química da luz sobre a sua estrutura celular; mas continua dizendo que uma das variações susceptíveis de se realizarem em todos os seres orgânicos produziria em um momento ou outro uma variedade que poderia ver, mas de um modo imperfeito. Esta particularidade se transmitiria por herança, enquanto outras variedades continuariam a aparecer, e raças se formariam que, graça a um sentido da vista, imperfeita sem dúvida, possuiriam uma grande vantagem sobre todas as outras criaturas que não podiam ver, e com o tempo os extinguiriam por toda a parte, com exceção talvez de algumas raças habitantes em subterrâneos.

Novas variações sobrevindo dariam nascimento a raças dotadas de faculdades visuais de mais a mais perfeitas, até atingirem finalmente a combinação extraordinária de estrutura e funções observadas no olho do homem e dos animais superiores.»

A teoria não será incompatível com a criação e assim pensa o grande filósofo inglês, mas fazer surgir o órgão da ação do meio, e o olho da ação química da luz sobre o tecido celular, é uma hipótese que não tem nenhum vislumbre de verdade, porque não passa da raia das conjecturas; e que razões se podem opor a quem pede para *supor* tal e tal coisa gerada na imaginação? Não seria também de maior valor a suposição de quem se propusesse explicar o aparecimento do aparelho auditivo pela ação química das ondas sonoras.

Helmholtz fazendo a apreciação do órgão da visão achava neste tais defeitos, que se um construtor lhe apresentasse um aparelho de óptica semelhante, não o aceitaria.

São dois os grandes defeitos indicados por ele no órgão da vista: o 1.º diz respeito à falta de acromatismo, pois que se fixarmos os olhos em um objeto distante, procurando ao mesmo tempo ver uma agulha muito próxima e bem iluminada, esta aparece aureolada de cores; o 2.º se refere à aberração da esfericidade, pois que não se podem ver clara e distintamente os lavores e desenhos mais complicados e finos, sem que o objeto esteja colocado a distância suficiente e o órgão bem acomodado.

Quanto a este último defeito, reconhece-se que ele não é real, pois que basta para fazê-lo desaparecer que sejam preenchidas certas e determinadas condições, e quanto ao primeiro também não é verdadeiro, pois que segundo observam Tyndall, Moigno e outros sábios, se houvesse essa falta de acromatismo, não veríamos objeto algum senão cercado das cores do arco-íris, e se a lente ocular não é perfeitamente acromática, nenhum inconveniente exerce sobre a visão, em cujo instrumento se acham os meios próprios à neutralização de qualquer defeito. Na opinião de Tyndall esses defeitos são puramente teóricos.

Seja como for, a ordem que se ostenta no mundo se tornaria inexplicável se não estivesse ligada a um sistema de fins, partindo de um Deus pelo qual esse sistema de fins e essa ordem se realizam.

Disso, porém, o materialismo se desapressa, e debaixo de qualquer de suas formas, é o maior adversário da crença na existência de Deus, e de tudo o que na natureza possa ter um caráter misterioso ou inacessível aos sentidos e à observação direta, não admitindo nem por sombra o sobrenatural, principalmente o milagre. Ele é a negação do sobrenatural, tirando dessa negação a sua essência, e dizendo que em presença da alegação e demonstração histórica de um fato miraculoso, não se deverá indagar se o fato é verdadeiro, mas somente como foi que, sendo necessariamente falso, pôde ser inventado e acreditado. Não o admitem, quaisquer que sejam as testemunhas chamadas a deporem no processo; e antes mesmo que este tenha começado, já a sentença que o condena se acha lavrada!

É de regra que nunca se deve concluir além do fato averiguado, ainda que pareça estar em oposição a um outro, ou não seja este compreendido. Entretanto é o contrário ou é o esquecimento desse princípio que se observa constantemente e despeadamente.

A fatos averiguados, de certeza histórica, não se tem dúvida, pela incapacidade de se conceber o sobrenatural, em dizer que a este *se opõem as leis da natureza*. Mas o que sabem os adversários do sobrenatural? De quem souberam o que era possível e impossível a Deus? Como se haviam assegurado da fixidez das leis da natureza? O que entendem por natureza?

Uma opinião preconcebida não pode prevalecer contra um fato devidamente estabelecido. A questão se reduz a saber em que condições o milagre teve lugar; e se essas condições nos obrigam a reconhecer a autenticidade, o que unicamente podemos pretender é confessar que não compreendemos o fato e não o explicamos pela insuficiência de nossa ciência, mas daí não se segue que tenhamos *cientificamente* o

direito de negá-lo, assim como não temos metafisicamente o direito de reduzir o poder de Deus ao que pode caber em nossa inteligência… (Brunetière: *Motivos de crer*).

Mas, o que apresenta o materialismo transformista, monístico ou evolucionista para substituir o sobrenatural ou a ideia da existência de Deus?

Nada mais, nada menos do que um conceito ainda mais sobrenatural, como seja o da formação do Universo pelas forças da matéria, e ainda por estas, em virtude de um milagre mais assombroso — o pensamento, a inteligência, enfim todas as faculdades do espírito!

O homem tem tirado da matéria muitas coisas admiráveis, reconhecido nos seres orgânicos muitos atos e funções íntimas de uma importância transcendente, descoberto todas as leis da mecânica ou do movimento dos corpos, mas ainda não surpreendeu a gênese do pensamento e da inteligência, nem mesmo a de um lampejo da vida, e querer explicar tudo isso por hipóteses acumuladas sobre hipóteses é deixar as coisas no mesmo estado, e esquecer que a hipótese só é admissível em ciência, quando, segundo Cláudio Bernard, o pensamento tem o pressentimento de uma lei natural, cuja demonstração é ainda incompleta e não teve a sanção da experiência.

Os materialistas dizem que o seu fim é defender a verdade representada pela ciência, mas esta ainda não resolveu o problema da vida, e não tem feito pelo órgão de falsos cultores senão substituir uma ideia nascida da consciência da humanidade e deduzida do conhecimento fornecido pela própria ciência, por outra ainda mais incompreensível e que é repelida pelo estudo e observação das leis mecânicas.

Posso ter de Deus uma ideia inexata, mais é um absurdo compreender o Universo sem Deus, cuja existência chego a induzir de minha razão e de atos de minha vida psíquica. Ter vontade livre, pensar, raciocinar e julgar são atos que afirmam a existência particular do homem e estabelecem a diferença fundamental entre este e os outros seres da criação — vegetais e animais.

Os vegetais, imóveis e como que presos em uma esfera de atividade limitada, sujeitos a leis inflexíveis que regem os seus movimentos orgânicos e regulam os processos que lhes são adequados, não manifestam a vida, como diz o abade Monsabré, «pela mesma forma que os animais; este se desloca, anda em todos os sentidos daqui para ali, procura os seus alimentos nutritivos e o modo de satisfazer o instinto de reprodução, agindo ainda por outros instintos, a fim de atingirem o fim para que foram criados, com uma inteligência apenas despertada pelas sensações e que lhes dá somente conhecimentos limitados e de ordem puramente sensível, sem progresso notável, e manifestando a vida por um modo diferente da do homem que delibera, proporciona as suas ações a um fim determinado, as coordena, adquire experiência, aperfeiçoa a sua natureza e ações, e põe ao alcance de seus semelhantes as suas luzes e o resultado de seu trabalho.»

Ainda que, a exemplo de Copérnico e Galileo que tiraram da Terra para colocar no Sol o centro do movimento planetário, os materialistas tenham também querido tirar ou fazer descer o homem do fastígio da criação para introduzi-lo no ramo antropoide dos macacos; todavia o que não se pode negar é que somente ao homem foi dado o poder de conhecer as leis do mundo, estudá-las e fazer aplicação delas aos seus trabalhos, não ficando aos macacos senão o papel de verdadeiros brutos, sem ideias,

refratários mesmo ao ensino de qualquer coisa e à convivência com o homem, seu próximo descendente, sem terem podido em tempo algum deixar o mais insignificante indício ou qualquer sinal simbólico de que a sua mentalidade se exercesse para qualquer lado que não fosse referente à sua nutrição ou reprodução, à satisfação enfim de seus instintos. A escola não é certamente deste parecer e sustenta que os brutos têm, como o homem, sentimento, imaginação, memória, executam os seus atos com inteligência, irritam-se, amam ou odeiam, imitam uns aos outros, reúnem-se em sociedade e educam os filhos, em uma palavra, a inteligência, o sentimento e a vontade são nos animais, segundo Flourens, uma questão de fato e de estudo experimental, mas, como observa Luís Peisse, em sua obra *A medicina e os médicos*, não é pela manifestação externa dos atos dos animais, por mais admiráveis que sejam em suas combinações, que se pode concluir que aqueles se realizam pelo mesmo modo que no homem, mas como neste pelo móvel interior, o que não pode ser objeto de experiência e é antes uma conclusão tirada do estudo psicológico do próprio homem.

Para se assemelhar psiquicamente o animal ao homem, tira-se de cada um deles certas qualidades representadas pela prudência, astúcia, sagacidade e movimentos dirigidos para certos e determinados fins, e se faz com esses elementos um ser imaginário com as faculdades humanas, tomando como atos intencionais e expressamente inventados, em presença de uma circunstância acidental, ações que o animal está habituado a executar, como todos de sua espécie, porque não são mais do que consequência direta e imediata de seus instintos.

É também por semelhante modo, que procedem, segundo H. Joly diz em seu livro o *Homem e o animal*, «os que querem comparar o macaco ao homem e provar que este é primo-irmão daquele, e assim tomam tal caráter ao orangotango, tal outro ao gorila, os reúnem pela imaginação a uma das formas do chimpanzé, etc., e então compõem um macaco ideal que pouco basta para se assemelhar ao que foi muito provavelmente o nosso antecedente. Nos animais cada espécie tem o seu instinto próprio, e chega no exercício dele a desenvolver tanta segurança e em aparência tanta variedade de atos, que se pode referir a seu instinto especial todas as sensações, imaginações ou todas as associações de imagens, todos os seus movimentos, todos os seus hábitos individuais ou hereditários.

Todo indivíduo humano, qualquer que seja, mesmo idiota, tem aptidões gerais que se encontram em seu semelhante, pelo que se conclui que há uma natureza humana. O europeu pode aprender a falar a língua do negro, o cão não aprenderá nunca a uivar como o tigre.

Nos animais a inteligência não é refletida; eles não compreendem o que seja *eu* ou *a personalidade*, não têm consciência de si mesmos, em uma palavra, não podem conhecer a abstração nem o dever nem a responsabilidade, e não podem por conseguinte elevar-se à ciência nem à moralidade nem ao sentimento do belo.»

«É isto, como diz Peisse, que torna a inteligência do bruto bem compreensível. O animal, dizem, compreende, lembra-se, julga, raciocina, delibera e prevê, em uma palavra — pensa — mas pensa então *sem o saber*. Teria a inteligência sem o característico da inteligência; uma inteligência não inteligente, uma reflexão não refletida, uma liberdade necessária, como diz H. Joly, um raciocínio sem razão, uma

ciência particular e incapaz de generalização como de progresso, uma ciência que sabe, antes de ter aprendido, e que começa por fazer, antes de qualquer experiência, a mais difícil de sua obra.»

Será talvez uma questão não de qualidade ou de natureza, mas de quantidade ou de grau evolutivo como pretendem Romanes, Ribot e outros psicologistas; não é entretanto isto que se deduz da observação interna ou da consciência, a qual não acha possibilidade de reduzir o valor da ideia e do pensamento a uma quantidade, e deixa ver que, mesmo como resultado de uma evolução psicológica, não há em nenhum animal, concentrado em si mesmo, um grupo de faculdades que no homem representassem o termo da evolução. Em uns, indícios vagos de memória, em outros ausência completa desta faculdade, parecendo assim que cada espécie tem o vestígio de uma ou de duas das faculdades próprias ao homem, não apresentando indício de uma consciência refletida, razão, ideias gerais e livre-arbítrio, senso moral e sentimento do bem e do belo.

Ainda que a Escola lance mão de todos os recursos da dialética e de todos os sofismas de uma falsa observação para elevar os animais acima do homem, tirando deste todas as faculdades para conferi-las aos primeiros ou para nivelá-los, o homem, apesar de tudo isso, não pode ser retirado do pináculo da criação, e sente intuitivamente que o poder que goza de pensar, querer, raciocinar e julgar não lhe vem por forma alguma da matéria organizada de seu corpo, mas de um outro fator que subsiste imutável nas manifestações do pensamento, da vontade, do raciocínio e do julgamento, donde nascem, por impressões transmitidas pelo mundo externo ou pelos objetos e pela comparação destes entre si, ideias gerais, sem representação de um objeto determinado, ideias abstratas fundadas sobre relações puras, como as do belo, da ordem, da virtude, do dever, da felicidade e da honra, e ideias metafísicas, como as de um poder supremo, de uma inteligência que nada ignora, do infinito, do necessário, do possível e do absoluto. Todos estes fenômenos e admiráveis operações intelectuais procedem do agente por Platão designado com o nome de *Eu*, que se revela uno, simples e ativo, e ao qual a Bíblia deu, por ser ele imaterial, o nome de *sopro da vida*. É esse *Eu*, dotado de vontade, que pensa, raciocina e julga, o agente que também, pelas ideias do perfeito e imperfeito, do relativo e absoluto, do contingente e necessário, do finito e infinito e tem consciência de suas imperfeições, de sua contingência, de sua fraqueza, é levado a conceber a ideia lógica de um Ente que concentra em si, como diz Descartes, todas as qualidades e atributos que faltam ao homem, como força criadora, vontade absoluta, onipotência, perfectibilidade indefectível, grandeza infinita e onisciência com capacidade para estabelecer as leis que regem o universo por toda a eternidade. É a esse ente que se dá o nome de Deus. O homem foi certamente criado por ele com o fim especial de atestar a sua existência e conhecê-lo, pois que também é o único ser da criação que o concebe e procura pôr-se com ele em relação; e se a existência de Deus tem sido objeto de discussão é porque ela sempre constituiu uma ideia toda intuitiva e indutiva, que aliás nunca foi imposta pelo interesse de qualquer ordem, pelas paixões humanas e pelas leis sob as quais tem vivido todos os povos. Só o sentimento de depender de um ser perfeito, diz Stuart Mill, tem grande força na vida moral.

O ateísmo pelo contrário não é uma intuição do espírito, mas o resultado da revolta contra a ideia de um ser superior, onipotente, perfeito e infinito que não se deixa ver nem conhecer senão por suas obras maravilhosas e as leis que as regem, e ao qual o homem se sente sujeito e numa inteira dependência. É a eterna luta do finito contra o infinito, do imperfeito contra o perfeito absoluto. É a manifestação do esforço que emprega o homem para se libertar de tudo que não pode conhecer objetivamente e do que o prende ao dever, procurando então mostrar que não existe senão o que é explicado pelas forças cegas e mecânicas da matéria, às quais se deve a gênese do homem e de todos os seres.

Todo o trabalho para não se chegar mais do que ao ateísmo se mostraria desde logo improfícuo, e da maior inutilidade se, penetrando com boa fé e guiado pelo facho luminoso da razão, o homem procurasse fazer um estudo consciencioso da gênese do Universo e conhecer se ali não se encontra qualquer desígnio ou fim determinado.

Uma conquista do espírito humano não despertaria o menor interesse, se o homem não encontrasse nela um meio para desenvolver a sua perfectibilidade e aproximar-se do seu criador. O modo pelo qual as coisas foram criadas pouco valeria, se não pudesse saber por que ou com que fim foram criadas.

Ainda em relação ao ateísmo, não basta à nossa razão, insaciável da verdade, deixar demonstrado que o mundo é obra de um criador e que Deus existe. Ela também quer saber o que é Deus, isto é, de que qualidades e atributos esse Ente supremo deve estar revestido para ser considerado como criador único de tudo.

Pascal que no esboço de sua filosofia, publicado com o título de *Pensamentos*, procurou por todos os meios provar a existência de Deus, achou entretanto que pela razão não se podia conhecer o que é Deus, nem se ele é; todavia não há quem não estranhe que de Pascal tivesse partido semelhante proposição, quando em outra parte ele dizia: *j'existe, donc quelque chose existe de toute étérnité*, o que de resto mostra que tal proposição não é verdadeira, tanto mais quanto criado por Deus e nascido de Deus, o homem tem no coração, na inteligência e em sua alma, meios de achar o seu criador e de interrogá-lo. A existência de Deus é uma verdade demonstrada pelo livro da natureza, pelo livro da alma e pelo livro da história. A natureza proclama Deus, a alma exclama que Deus existe, e a história cúmplice da alma e da natureza faz com estas, como diz o padre Didon, em seu livro: *A ciência sem Deus*, um concerto de testemunhas inabaláveis. A natureza, quando interrogada, responde que ele é o seu princípio, sua lei e seu fim, e dele tira a força rítmica que a impele nesse movimento incessante, na mudança constante e na renovação dos seres que o homem percebe e estuda em todas as fases de seu aparecimento, acompanhado desse *fiat* eterno da vida, perscrutando a evolução do Universo desde a nebulosa até o termo em que tudo se harmoniza, se regulariza, e como esses inúmeros astros, lançados no espaço infinito, seguem o curso que lhes fora prescrito, segundo leis fixas e imutáveis.

A Terra, que é a parte do Universo por nós conhecida, deixa ainda ver os traços dos cataclismos por que passou, e que provocaram e produziram a destruição das formas orgânicas ali então existentes, e sucessivamente foram em períodos distintos aparecendo outras que as substituíram com caracteres diversos, formando tipos especiais e variedades prodigiosas, até que no período Quaternário, e talvez mesmo no Terciário de

sua evolução, foi criado o homem que, pelo sentido da vista, percebe apenas um ponto da imensidade, mas pelo espírito de que é dotado, envolve a imensidade inteira no facho luminoso da inteligência, por meio da qual aprecia a sucessão dos fenômenos e pode explicá-los. É em tudo isto que se encerra a sua grandeza, e é nisto que se concentra a sua força para conhecer a aproximar-se de Deus, e ver que tudo aquilo teve uma causa, e armado do princípio de causalidade e finalidade asseverar que essa causa foi Deus, tanto mais quanto seria impossível conceber que pudesse a matéria que não tem vida produzir a vida. Pequenino fisicamente e frágil, na expressão de Pascal, como um caniço, o homem, dispondo de um espírito que, segundo Leibnitz, vale mais do que o mundo, porque ele conhece o mundo, e este não conhece nada, eleva-se pelo pensamento e procura chegar pela inteligência ao conhecimento de tudo isso, e indo até o finito em que é possível, pelos dados científicos, a verificação direta dos fenômenos, arma-se então dos princípios e leis da razão, eleva-se à causa das causas ou até Deus com a alma palpitante de emoções, por ter, em suas aspirações ao descobrimento da verdade, ouvido uma voz que repercutia no infinito o nome de Deus, em quem, pela grandeza, perfeição e harmonia de uma obra tão admirável e majestosa não era possível deixar de reconhecer — onipotência e onisciência — ainda mesmo que se percebam ou se descubram na obra do mundo certas imperfeições, dependentes não da obra em si, mas de uma evolução. Deus criou os elementos do Universo para se constituírem e evoluírem, e o que tem um começo é preciso, como diz o padre Didon, que continue, e continuar é estar em marcha e mover-se para alguma coisa que não existe ainda. Continuar é proclamar que se é imperfeito, que não se dispõe de todo o tempo e de todo o espaço, é mover-se e afirmar assim a sua imperfeição. Mas é essa mesma contingência, é essa mudança dos seres que nos fazem denominar Deus — ser necessário, ser imutável, ser eterno, pelos mundos disseminados no espaço — ser infinito, ser imenso e ser único —; pela existência múltipla, finita e imperfeita dos seres — ser absoluto pois que não procede nem depende de algum outro ser, nem é contingente; mas é ao mesmo tempo pessoal, não por ser limitado, mas por ser uma unidade inteligente e distinta, sem o que não pode ser concebida a personalidade de um ser. Por ser um ente impessoal é que não se pode admitir o Deus do panteísmo, confundido na essência do Universo, no qual não se descobre unidade e individualidade distinta, dotada de inteligência suprema, onipotência e onisciência.

Todos esses conceitos se formam por analogia, pois que, a partir da causa perfeita do mundo, para chegar ao mundo imperfeito, é preciso adotar essa concepção de um modo indireto eliminando sucessivamente de Deus imperfeições encontradas na natureza finita e contingente do homem, até que a ideia que formamos de Deus exceda infinitamente a tudo o que a criatura possa ostentar de mais grandioso. Ollé-Laprune em sua obra *A certeza moral* faz ver a este respeito que, «quando dizemos — Deus é bom — porque a bondade é uma coisa excelente e convém atribuir esta qualidade a Deus, sabemos o que dizemos, mas não podemos conceber a bondade de Deus sem recorrer a imagens humanas. Não se pode impedir nem deixar de pensar no homem quando se fala em Deus; então se engrandece, se enaltece e apura-se o mais possível essa noção sem que se consiga fazer desaparecer os elementos tirados da experiência; suprimidos todos, a noção se volatiliza, e não deixaria no espírito senão uma palavra sem significação; por

outro lado se fossem aproveitados esses elementos sem se corrigir a natureza imperfeita, a noção seria enganadora, e aplicada a Deus daria a ideia de um homem engrandecido indefinidamente. Assim pois, o único meio de vencer as dificuldades é guardar todo o positivo da noção e negar sempre que seja proporcionado ao objeto, pelo que surge outra ideia positiva mostrando que Deus se acha infinitamente acima de tudo, e daí procura-se figurar a bondade de Deus, mas como esta imagem é ainda inexata e por mais bela que seja, não dá a perfeição do modelo, sobe-se de grau em grau, chega-se à bondade dos melhores homens, vai-se além das concepções mais elevadas, das ideias mais puras, e termina-se por dizer que Deus é melhor do que tudo o que conhecemos e podemos conceber de melhor. A cada imagem que se representa a nós, dizemos: é bela, é grande, é nobre, é excelente, mas não é ainda isto; não, não é ainda isto; o divino objeto é mais, é melhor, infinitamente mais, infinitamente melhor. Levando-se, assim, as perfeições ao infinito por uma regra lógica da razão, podemos referir a causa o que vemos no efeito, e que pelas relações que ligam os outros seres a ele, se conclui que essa relação não se acha em Deus por um modo idêntico, e que somente podemos compreendê-la pela eliminação das imperfeições dos efeitos, para dar à causa das causas, ou à causa sem causa, como dizia Platão, a perfeição dos atributos.»

O bem e a bondade revestidos da virtude se ostentam com grande esplendor em muitas criaturas humanas, e seria possível conceber Deus destituído desses atributos? Confiamos, como diz Ollé-Laprune, «não obstante as aparências, na lealdade, justiça e bondade dos homens, e por que motivo não havemos de nos fiar em Deus? E se Deus é bom e por isto cheio de amor, não pode deixar de ser justo, de dispensar uma bondade infinita. O que é, sugere a ideia do que deve ser, e o que deve ser, é.»

Os materialistas e livres pensadores quando se fala em atributos de Deus, replicam, como fez Schopenhauer, que tanta é a miséria e tão manifesta é a injustiça no mundo, que a ideia de um criador, revestido de tão grandiosos atributos, deve ser eliminada como uma verdadeira insensatez, sem refletirem que o mundo não é o que Deus fez mas o que fizeram os vícios dos homens e as suas próprias paixões.

Stuart Mill, analisando em seus *Ensaios sobre a religião*, os atributos de que enaltecemos a Deus, julga que não houve plano algum na criação do mundo, e que a obra é tão imperfeita e tão incompleta que não se deve por forma alguma supor que Deus seja um ente onipotente e onisciente. Não resta dúvida que o homem é incapaz de executar uma obra que na sutileza, habilidade, combinação e arranjo de suas partes não deixa de ser maravilhosa, mas a ciência revelada tem o cunho do infinito, nem as invenções realizadas são as melhores, e a não apresentar outro exemplo senão ao que se refere ao corpo humano, não se concebe que uma máquina tão complicada fosse feita para durar tão pouco tempo e para se desarranjar tantas vezes e com tanta facilidade, e por que a espécie humana foi constituída por modo a se arrastar na perversidade e degradação durante séculos inumeráveis antes que uma fraca porção da humanidade se tornasse capaz de se elevar ao estado muito imperfeito de inteligência, de bondade e de felicidade que gozamos.

O grande filósofo inglês em tudo isso não revela mais do que um espírito dominado pelo mais desolador pessimismo e se esquece, para dar maior realce às suas ideias sistemáticas, que o Universo, tal qual o vemos hoje, tem sido o produto ou o

efeito de uma imensa evolução que certamente ainda não chegou ao seu termo. E como já disse, tudo faz ver que Deus criou os elementos do Universo, e este teve portanto um começo que se desenvolve e caminha no espaço e no tempo até chegar ao seu termo, sempre de acordo com leis fixas e determinadas. A nossa inteligência fraca e contingente pode supor imperfeita uma obra que ostenta a maior perfeição, pela concordância de todas as partes, pela harmonia e coordenação de tudo o que se descobre no Universo físico, para que Flint em seu livro sobre o *Teísmo* dissesse que ali todas as leis são relações matemáticas, leis numéricas, donde se segue que as coisas foram pesadas e medidas, e que somente a inteligência pode pesar, medir e numerar, somente ela é capaz de discernir as leis matemáticas que regem as coisas, a não se querer admitir que a matéria, sendo incapaz de as descobrir quando existem, pudesse por si criá-las. A existência de uma lei encadeando e governando uma classe de fenômenos implica, na opinião dele, uma inteligência que estabeleceu a lei. Desde então, as leis não são a causa da ordem, mas a sua expressão e o resultado de aproximações e arranjos delicados. Não há leis químicas, senão por que há elementos químicos, dotados de afinidades e de forças diversas que se equilibram e se harmonizam, de modo a produzirem a ordem no mundo. As leis por si mesmas não produzem coisa alguma; são os agentes operando segundo as leis que produzem efeitos; se estivessem mal equilibradas, determinariam a desordem. Unicamente da lei da gravitação não procederia a grande harmonia do Universo, donde se conclui que houve na constituição harmônica do mundo um pensamento superior que dirigiu e presidiu à formação, à separação, depois à combinação dos elementos cósmicos e os levou ao seu equilíbrio final.

É bem difícil pois deixar de reconhecer em tudo isso um espírito organizador e um poder dotado de vasta capacidade para formar, separar e dispor todos os elementos em sua ordem para que, de suas variadas e vastas combinações, resultasse o que observamos, tanto no mundo inorgânico, como no mundo orgânico, em que a vida se expande com grande e admirável esplendor e a mais variada complexidade, de acordo com um plano bem delineado e previamente concebido, tendendo a um fim certo e preciso, já em relação ao todo, já em relação a cada uma de suas partes.

Agassiz, como já indiquei em artigo anterior, deixou bem patente a coordenação gradual, harmônica e grandiosa, observada no mundo orgânico, e é também essa a linguagem dos naturalistas, que, sem ideia sistemática, contemplam, estudam e analisam a natureza viva. Nos mundos orgânico e inorgânico se ostentam a onipotência e a onisciência do ser que deliberou a criação do Universo, e porque se encontram ali certos modos de manifestação que a nossa inteligência supõe imperfeitos e fora do plano que concebemos, segue-se que no conjunto sejam mesmo imperfeitos e que não passam no seu constante movimento evolutivo chegar a uma perfeição absoluta? É pelo menos este o pensamento de Herbert Spencer, com cuja doutrina em muitos outros pontos não posso concordar.

A máquina humana é com efeito bem complicada, mas por ser complicada não se segue que, destinada a trabalhar com tanta regularidade e precisão para o fim que o criador teve em vista, devesse ao mesmo tempo proporcionar ao homem neste mundo uma existência perpétua: 1º, porque não foi para residir ou viver sempre neste mundo que o homem teve de ser criado; um destino mais elevado lhe foi outorgado pelo qual a

alma imortal de que dispõe, transpondo os páramos infinitos até o espaço celestial em que reside o seu criador, junto deste gozasse, se fosse digno, das delícias da vida espiritual e eterna; 2º, porque se o indivíduo morre, a espécie subsiste; enfim se não tem no mundo uma vida mais prolongada, é em grande parte por não evitar os perigos que o cercam, e não querer dominar os seus instintos animais, as suas ambições, paixões e vícios, estragando, quase sempre sem necessidade, as suas energias físicas e força moral, e transmitindo aos seus descendentes uma organização depauperada e fraca, incapaz de resistir por muito tempo à ação dos meios e à luta pela vida.

O mundo está em verdade cheio de misérias e horrores de toda a espécie. De uma a outra extremidade, ouve-se constantemente ou sem intermitência o brado clamoroso das injustiças, o grito de desespero e dor partidos dos peitos dos que sofrem os males da opressão, que os homens mais fortes exercem desapiedadamente, e sempre que podem, sobre os mais fracos, roubando-lhes a liberdade, trucidando-os friamente em guerras injustas e às vezes com uma perversidade de feras sanguissedentas; mas quem é o culpado de tantos horrores e de tantas angústias senão o próprio homem, quer isoladamente, quer formando uma agremiação social? Se Deus se deleitasse ou fosse o princípio causal dos males inúmeros que afligem e horrorizam a humanidade, seria o caso, como disseram os grandes doutores do cristianismo e depois deles Malebranche, para negá-lo, repeli-lo e deixar certamente de adorá-lo, porque seria um Deus sem amor, fantástico e cruel. Mas não é esse o Deus que concebemos — bom, misericordioso e justo — e por que então não fez ele o homem sempre bom e incapaz de provocar os escândalos e horrores observados no mundo? Foi entretanto o que fez Deus.

A criatura, como criatura, não podia representar um ideal de perfeição, como uma obra, qualquer que seja, não representa o ideal de um artista, tudo o que ele pôde conceber em sua imaginação.

Deus em sua sabedoria imprimiu na natureza humana os elementos do bem, da bondade, do amor e da justiça para que o homem dispondo também de liberdade, os aproveitasse, os cultivasse e chegasse a uma perfeição que lhe permitisse elevar-se até à sua divina essência, devendo em uma outra vida dar ao criador conta de suas ações e do uso que fez dos dons outorgados, a fim de receber a sanção ou reprovação e o castigo que lhe serão infligidos.

O homem foi criado para ser bom, e o número de homens bons é incalculável. É o próprio Stuart Mill que diz: «entendida por um modo humilde e considerada em suas numerosas e reais misérias, a vida pouco vale, mas é preciso que a esperança faça da vida e da natureza humana objetos de alto valor para o coração; desde então os sentimentos que são provocados ou despertados em nós por nossos semelhantes e pela humanidade em geral recebem uma força nova e uma forma mais solene e augusta, e quando se cultiva em si uma dedicação religiosa para o bem dos nossos semelhantes, a fim de levantar uma barreira sagrada que nenhuma aspiração egoísta deverá transpor, tornamo-nos bons e somos felizes.»

O homem pois no fundo de sua natureza é bom ou é atraído pelo bem, e Stuart Mill indica o modo pelo qual ele pode cultivar a bondade e chegar à perfeição moral, e mostra que Deus, feito homem, lançou um império extenso e salutar sobre o espírito moderno, e que «o cristianismo produziu sobre o gênio do homem um efeito prodigioso,

apresentando em uma pessoa divina um tipo de excelência e um modelo a imitar, e que se sentiria bem quem procurasse viver por tal modo que Cristo aprovasse a sua vida.»

Se o homem é ou pode ser bom, como há milhões de exemplos, como é que tiradas as imperfeições da bondade não se chega logo por um conceito analógico a concluir que Deus é bom, soberanamente bom?

Das misérias e horrores observados na natureza e que assolam as criaturas, Stuart Mill deduz que a bondade não pode constituir um atributo de Deus, e só admitirá que Deus seja bom com a condição de retirar dele a onipotência.

Negar a bondade em um ser no qual descobrimos uma inteligência suprema é tirar desta a perfeição ou a possibilidade de poder distinguir o bem do mal; e não admitir que Deus seja soberanamente bom é dar ao mal um caráter de preponderância que tira toda a significação do bem moral e imprime às ações humanas um valor sem importância alguma. Somente um Deus bom e justo seria capaz de elevar a consciência humana e fazer prevalecer em tempo próprio a justiça tão vilipendiada e conspurcada neste mundo.

Mansel, notável filósofo inglês, tratando, segundo Ollé-Laprune, da bondade divina, julga com razão que ela se acha acima da bondade humana e é muito diferente desta, mas acrescenta que ela é diferente não somente no grau, como na espécie. Stuart Mill faz observar que se a bondade de Deus não tivesse relação alguma com a bondade do homem, não se poderia saber qual era essa espécie de bondade, se não fosse da mesma qualidade ou da mesma essência da bondade, isto é o que faz com que a bondade seja a bondade, então ela não seria conhecida de nós, e se, considerando o homem, não podemos formar dessa perfeição uma ideia clara e exata, o que atribuímos a Deus, quando lhe atribuímos a bondade? Será pois uma coisa com o mesmo nome, mas absolutamente diferente?

Por que então dar-lhe o nome de bondade? Stuart Mill conclui que neste caso admitiríamos um Deus revestido de atributos infinitos, mas inteiramente desconhecidos, e a esse ser, despido dos nomes que exprimem e afirmam a mais alta moralidade humana, não posso, diz ele, prestar nem fé nem adoração, porque jamais darei o nome de bom a um ser que não tem o que entendo por esse nome, aplicado aos meus semelhantes, e se um tal ser me condenar ao inferno porque não quero chamá-lo bom, irei para o inferno.»

Mansel replica que entre os atributos de Deus e os atributos correspondentes do homem, há uma relação, não de identidade, mas de analogia. Os atributos divinos têm com a natureza divina as mesmas relações que os atributos humanos com a natureza humana. Assim há uma justiça divina, e há uma justiça humana; mas Deus é justo como criador e senhor do mundo, tem uma autoridade ilimitada sobre todas as criaturas, e exerce uma jurisdição sem limites sobre os seus atos; o homem é justo em certas relações particulares enquanto tem autoridade sobre certas pessoas e somente em certos atos, na medida fixada pelas necessidades da sociedade humana… O homem tem em si uma regra do bem e do mal que implica obediência à autoridade de um superior porque a consciência não tem autoridade senão porque ela é o espelho da lei divina; ao passo que Deus tem em si mesmo uma regra do bem e do mal que não implica nenhuma autoridade superior, e é determinada por sua própria natureza… se o homem pode

enganar-se no julgamento da conduta dos seus semelhantes, e se ele está tanto mais sujeito a enganar-se quanto é mais incapaz de se pôr no lugar deles, e de ter uma ideia exata do modo de pensar dos outros e de seus princípios de ação, com muito maior razão o homem está exposto a se enganar quando profere um juízo sobre os desígnios de Deus.

Ele acha pois que é um grande erro querer julgar Deus, como se nós o conhecêssemos em si mesmo, e que é uma loucura a revolta a propósito dos males da vida, porque os achamos em desacordo com a bondade divina, visto que em uma coisa em que o homem não parecesse bom, Deus é bom por um modo que excede a nossa compreensão, reconhecendo de resto que a bondade do homem e a bondade de Deus não são totalmente diferentes, e que se receássemos faltas dos atributos divinos como se fossem iguais aos do próprio homem, e perfeitamente conhecidos, seria preciso falar deles, ainda que a ideia fosse incompleta e defeituosa.

Stuart Mill não tem razão. Tudo proclama que a bondade de Deus é uma realidade e não contradiz a ideia de bondade que formo em minha razão e em minha consciência.

Deus é bom e justo, soberanamente bom e justo. A bondade de Deus é coisa excelente e necessária, porque toca o coração do homem, o eleva à prática do bem e à perfeição moral, tendo sempre presente ao espírito que a bondade e justiça divinas são indefectíveis, absolutas e transcendentes, e que imitar a Deus nesses atributos é caminhar para a felicidade e corrigir os baixos instintos e minorar, pela caridade e pela virtude, os males e angústias deste mundo, tão cheio de abominações e de horrores.

CAPÍTULO II
Natureza do homem

Desde que o homem firmou no mundo, em caracteres indeléveis, a sua personalidade, iluminada pelos raios fulgurantes de uma inteligência racional, tem-se continuamente, em milhares de obras, discutido e dissertado acerca da dualidade ou não dualidade de sua natureza. É sobre o modo pelo qual se tem procurado encarar e resolver tão complexa questão que se fundaram diversos sistemas filosóficos.

Não nutro a pretensão de apresentar dados de valor transcendente para a solução de um problema de tanta dificuldade e de tão excepcional importância; procurarei entretanto entrar em estudo minucioso a respeito, a fim de chegar a uma conclusão que encerre em si alguns elementos de valor, de acordo com a razão e os princípios da doutrina espiritualista.

Objetivamente o homem se revela por um corpo de configuração especial e distinta da dos outros animais, constituído, como muitos outros seres da escala zoológica, por órgãos e aparelhos orgânicos de funções complexas, próprias a lhe assegurarem a vida em suas diversas relações; subjetivamente por atos ou manifestações que partem de uma esfera mais elevada e distinta da que constitui a parte física ou material, e formam a vida psíquica.

Do modo pelo qual as partes elementares do corpo se desenvolvem, se congregam e se transformam em tecidos, órgãos e aparelhos, bem como de suas relações, estrutura e textura e mais disposições peculiares, é assunto de que se ocupa a anatomia, quer descritiva, quer geral, quer histológica, cabendo a um importante ramo dos conhecimentos humanos — a fisiologia — o estudo das funções dos numerosos aparelhos orgânicos, determinando as leis sob cuja influência elas se realizam, com tão admirável perfeição e regularidade.

Estudando-se a outra esfera de atividade no homem, reconhece-se que conquanto ligada à primeira, desde a fecundação do óvulo, até o seu desenvolvimento completo, acha-se não obstante toda inteira no todo, e toda inteira em cada uma de suas partes, ativa ao último grau, imaterial e imutável em sua unidade, recebendo, quando o corpo se acha constituído e os seus órgãos em plena função, as impressões do meio ou do mundo externo e do que se passa em si e transmitindo por intermédio daquela as suas deliberações ou o que lhe convém fazer.

É ao agente que se move nessa esfera de atividade que se dá o nome de *alma* ou de *espírito*, e é por meio dele que o homem, como diz Dolfus em seu livro *A alma*, tem consciência de si mesmo, de que existe e pensa.

Há na organização animal duas ordens de fenômenos a que Bichat dava o nome de fenômenos da vida orgânica e o de fenômenos da vida animal ou de relação, tendo por instrumentos os sentidos; mas todos os fenômenos não são mais do que a expressão de uma ou mais relações, e como certas relações são percebidas, e outras deixam de sê-

lo, o mais conforme à razão é admitir fenômenos orgânicos conscientes e fenômenos orgânicos inconscientes.

Com muita razão diz Dolfus: «a respiração, a circulação, a nutrição e a reprodução, fundamentos da existência orgânica, podem ter lugar, como nas plantas, sem serem sentidas. Nos animais ainda os mais conscientes, essas funções, que lhes são comuns com os vegetais, se realizam, ao menos em parte, sem que eles as percebam; se elas penetram em certos momentos e determinam impressões ou atos da vontade no centro vivo, daí saem uma vez o ato preenchido sob o impulso do instinto. Assim, o animal tem sem dúvida consciência e vontade no ato de comer e de se reproduzir, mas o alimento absorvido, o gérmen semeado, o organismo se encarrega da elaboração, acabando na inconsciência o que começara debaixo de uma forma consciente.

Em relação a esses fenômenos, o corpo não é mais do que um laboratório especial. Os fenômenos que pelo contrário se ligam aos sentidos entram invariavelmente na ordem dos fenômenos de consciência e se realizam no corpo por meio de órgãos que lhes servem de instrumento; são orgânicos em relação aos primeiros, e a distinção vem de que eles implicam alguma coisa que os percebe, alguma coisa que se sente existir neles. Quando vejo, ouço, cheiro, provo e toco, o sujeito permanece o mesmo, ainda que os atos se realizem com o socorro de órgãos diversos em um ser que não muda, nem varia e que é hoje o que será amanhã ou durante muitos anos de existência.»

As nossas sensações, as nossas ideias, o nosso pensamento, a nossa vontade variam constantemente, e não poderíamos explicar todas as variedades e aspectos desses fenômenos, se não houvesse um agente único indivisível e invariável capaz de apreciá-los e dar-lhes a verdadeira significação, sem o que seria impossível a comparação e distinção entre os mesmos fenômenos. Tudo o que nos cerca e se apresenta debaixo de uma forma real e concreta exerce em nós por intermédio dos sentidos uma impressão que se desvaneceria e se extinguiria imediatamente, se não houvesse um agente que os percebesse e transformasse cada impressão, em imagem — representação e ideia.

Quais seriam as condições puramente orgânicas ou físicas que poderiam determinar os atos da memória, da razão e da imaginação? Quem jamais, diz Platão, teve a sensação do belo, do bem e do justo, e entretanto são coisas que não existam? E quem deu a ideia dessas coisas?

Há porventura, continua ele, um sentido do corpo por meio do qual se tenha conhecido algumas dessas coisas, isto é, a grandeza, a beleza, a força, etc., e a essência dessas coisas ou o que elas sejam em si mesmas?

Um historiador refere que o abade De L'Epée querendo mostrar aos seus pequenos surdos-mudos que eles tinham uma alma entrou um dia na sala em que estavam reunidos, bateu em um e fê-lo sair banhado em lágrimas, chamou um outro e deu-lhe para ler uma carta e fê-lo igualmente sair em prantos e soluços. Começou a lição e perguntou aos seus pequenos discípulos: por que chorou o primeiro de vossos colegas? Responderam; foi porque o castigastes. Mas o outro? Nunhum soube responder.

O outro, disse o abade, o outro também chorou, porque lhe bati; não lhe bati no corpo, porém, na alma; a carta, que a ele entreguei, anunciava ou comunicava a morte da mãe, e a dor e o sofrimento, que ela determinou, mostram que há uma alma para

compreender e manifestar sentimentos dolorosos, sem que entretanto o corpo seja ofendido.

A ideia que se tem, de que deve haver no homem um agente diverso do que se conhece pelos sentidos, pelo aspecto exterior e pela natureza dos aparelhos orgânicos, nasce muito logicamente da impossibilidade de deduzir unicamente do concurso desses aparelhos os efeitos observados, e quando se percebe e se reconhece que não se pode penetrar na consciência de um homem, explorá-la e saber o que se passa no âmago de sua razão.

Não seria nunca possível perceber um objeto por meio dos sentidos, se não houvesse quem percebesse, tomasse conhecimento desse objeto, e estabelecesse a relação entre o que percebe e o objeto percebido.

Mas esse agente que percebe todos os objetos do mundo externo e até o seu corpo e distingue o que é estranho a si no meio ambiente, formando uma unidade simples e indivisível na multiplicidade dos fenômenos, não será porventura o mesmo ou idêntico ao princípio anímico ou à força orgânica que se traduz pela vida e preserva o corpo da decomposição?

Stahl sustentava, fundando a escola animista, que era a alma racional que operava todas as funções do corpo vivo, e constituía o centro consciente do corpo formado por ela na inconsciência, mas no organismo se realizam fenômenos físico-químicos gerais e especiais, dirigidos pela energia vital apropriados a cada aparelho orgânico, e nada disso explica as relações que possam ter com os fenômenos de consciência apreciados e reconhecidos pelo agente ou sujeito da percepção, que não se pode confundir com os fenômenos puramente orgânicos e ainda que nestes se chegue a reconhecer um poder de coordenação, cuja unidade assegura, como diz H. Joly, a forma específica do todo, o ritmo regular de seus movimentos, o fim ou termo de sua evolução geral, todavia a vida se apresenta a nós por dois extremos — um que mergulha na matéria universal e nos fenômenos de ordem físico-química, o outro que chega à consciência de si, ao sentimento e à ciência.

Alma, diz Surbled em seus *Elementos de psicologia filosófica e racional*, «anima o gérmen, e sua existência em nenhuma parte se manifesta com tanta evidência como na evolução viva. É aí verdadeiramente que se surpreende, no seio das forças brutas e fatais, a aparição nova e maravilhosa das forças livres e espontâneas. O óvulo, massa homogênea, uniforme e imperceptível aos nossos olhos, encerra contudo dentro de si e em potência o ser organizado todo inteiro. Segui-o no seu crescimento, percorrei as inúmeras fases de sua evolução, e não admirareis jamais bastante esse poder de criação que concentrada a princípio em um glóbulo de alguns décimos de milímetro, vai constituir um imenso organismo e prover ao jogo diversificado de suas funções, desdobrado e desenvolvido em um plano magnífico. Que força de expansão, que unidade de direção, que riqueza de formas na célula primordial, donde derivam todos os elementos de um corpo! Que admirar mais aqui? Será esse organismo adulto constituído por uma aglomeração de células tão complexas e tão bem ordenadas, ou esse óvulo ínfimo que deve por evolução formar o corpo inteiro? De fato na vida desse corpo a unidade do gérmen não desaparece jamais; ela se mantém sempre pelas células que ele

espontaneamente gerou e que são outros tantos germens secundários, segundo a bela expressão de Cláudio Bernard.

A evolução é verdadeiramente o elemento irredutível da vida, seu sinal distintivo e a melhor prova da alma. Assim o compreenderam todos os verdadeiros sábios, nenhum dos quais pensou sequer em explicar o óvulo e suas admiráveis transformações pelas leis físico-químicas.»

Dolfus pretende entretanto que dado um organismo qualquer — vegetal, animal ou humano — não haverá necessidade senão das leis mecânicas, da física e da química, e das forças de que essas leis são a expressão para se compreender ou dar conta dos fenômenos inconscientes de que esse organismo é o agente e ao mesmo tempo objeto imediato; mas Dolfus confunde os fenômenos físico-químicos sujeitos às leis gerais que os regulam com os fenômenos físico-químicos submetidos à direção da energia da vida, pela qual eles tendem ao desenvolvimento, crescimento, evolução e substituição constante dos elementos orgânicos. Ele tem razão em dizer que em relação aos fenômenos conscientes essas forças e essas leis físico-químicas o deixam inerme; por mais que as volte e as combine, o fenômeno da consciência esquiva-se em aceitá-las como seu princípio; elas formam a condição planetária e fisiológica de seu aparecimento, não bastam para o esclarecer, fora de uma alma consciente, sobre o ato de consciência mais ínfimo no ser menos consciente.

É a alma que me adverte que eu penso, que me faz reconhecer a mim mesmo e que não sou outro ser, me confere a personalidade que gozo, por meio dela, do poder de me distinguir do objeto da sensação, e apreciar a multiplicidade de aspecto que os fenômenos podem apresentar. Uma mesma substância não poderia nunca revelar, por um modo inteligível, o caráter objetivo de um fenômeno que provoca a impressão, e o seu caráter subjetivo representado pelo pensamento. Seria um mesmo princípio transformado em objeto e sujeito da percepção; e sem contradição, um princípio único poderia ao mesmo tempo ser a expressão de um fenômeno objetivo e subjetivo?

E como poderia haver alguma coisa subjetiva, onde não há, segundo Bouillier, um sujeito distinto do objeto, e não é fácil compreender, como já fora observado por Ernesto Naville, o que pode ser a face objetiva de um fato subjetivo?

Cada alma, pois, forma uma unidade plenamente simples e indivisível individual, que não se confunde com a de outro ser, agindo em sua esfera própria e se pondo em relação com o mundo externo e com outras realidades que são percebidas — umas objetivamente — outras subjetivamente, isto é, por si mesmas.

Ela representa uma força especial, única, que não se assemelha a nenhuma outra, porque do contrário as manifestações da vida seriam iguais nos seres orgânicos — animais e vegetais — tudo confundido na mesma esfera de atividade, não se percebendo uma vida diversa, segundo a natureza do princípio que anima o ser, ou segundo a não existência em uma classe de seres, ou a sua existência em uma classe de seres, ou a sua existência revelada ou não pelo pensamento ou a consciência refletida como no homem.

De tudo o que se acha exposto até aqui, pode-se concluir, apesar do muito que em contrário se tem escrito, e será em lugar oportuno tomado em consideração, pode-se, digo, concluir que a natureza humana é no *mundo dos seres vivos* toda *sui generis*, um

composto em que entram duas substâncias de essência diversa que devem funcionar conjuntamente dentro da mesma vida.

Alex. Bain em seu livro *Espírito e corpo* se exprime pelo mesmo modo, quando diz: «não há exemplo de dois agentes que sejam tão intimamente unidos, como o espírito e o corpo; a união da parte imaterial com a parte material do homem, é um caso inteiramente particular para não dizer único.»

Ver-se-á depois que deduções ele tira dessa união para não encontrar nela senão um argumento contra a existência de um espírito distinto do corpo.

Examinando o que a respeito disseram os grandes filósofos da antiguidade, vê-se que Platão, em um dos seus diálogos, mostra toda a grandeza e dignidade de um dos princípios dessa dualidade sobre o outro, dizendo: «tudo o que é corpóreo e sensível está sujeito a alterar-se e nunca fica no mesmo estado. As partes, de que ele se compõe, desagregam-se, dissolvem-se e dissipam-se continuamente. A alma porém é um ser simples, indivisível e inalterável… Ela se assemelha mais à beleza inteligível, imutável e eterna, de que a todas as coisas que caem debaixo de nossas vistas.»

Cícero «dizia que ela era de uma espécie particular e ninguém mais do que Santo Agostinho, com a sua clareza habitual, fez ver a natureza imaterial da alma. Esta, diz ele, é superior ao corpo; é dela somente que procedem a vida, o movimento e a sensação, que o corpo deixa de possuir, logo que ela o abandona.

A alma, pois, conquanto opere por meio de órgãos corpóreos, deve ser, por sua natureza, superior ao corpo que ela anima. É invisível, incorporal e espiritual.»

O grande doutor da igreja e filósofo cristão, tira muitos argumentos da consciência que temos de tal ou tal estado do nosso espírito. A alma, diz ele, nos é conhecida diretamente: «nossos pensamentos, nossos desejos, nossa ciência, nossa ignorância nos são mais conhecidos do que os objetos que nos cercam, pois que nós não percebemos estes últimos senão por intermédio de órgãos corpóreos. Assim, se a alma fosse corporal, ela nos devia ser conhecida como tal, mas nesse conhecimento direto que temos dela, não achamos nenhuma qualidade corporal, como a dimensão, a forma e a cor, ao passo que sabemos por um modo positivo que o pensamento e sentimento são propriedades da alma; somente *podemos supor* o que seja uma substância material.

O que prova que não temos nenhum conhecimento real de uma tal substância, é a variedade de conjecturas que formamos sobre a sua natureza. Se separamos o que *sabemos* realmente daquilo que não podemos senão supor, restam a vida, o pensamento e o sentimento, propriedades que ainda ninguém recusou à alma.»

Um outro argumento que ele apresenta é fundado na natureza da memória. O espírito conserva a imagem de uma grande variedade de objetos materiais. Ainda que o corpo seja pequeno, o espírito pode conter a imagem de domínios mais vastos, e o que mostra que ele não se espalha em um lugar, é que não está por qualquer forma contido nas imagens dos lugares os mais extensos, mas antes os envolve, não os encerrando em virtude de certa faculdade que seria impossível descrever. Se pois essas imagens que se assemelham aos corpos são realmente incorporais, devemos crer que acontece o mesmo com o que não tem nenhuma aparência de propriedades corporais; e se as coisas que contêm o espírito são imateriais, o espírito deve sê-lo.

Além desses argumentos gerais, Santo Agostinho, segundo Bain, entra em considerações especiais para provar a imortalidade da alma racional. Os objetos da razão, diz ele: «são incorporais. As imagens dos objetos corporais que a alma compara e julga, ainda que se assemelhem à matéria, não têm realmente nenhuma extensão e são por conseguinte imateriais. A verdade, a justiça, a sabedoria que a razão percebe, não têm traço algum das propriedades materiais, e nenhuma dessas propriedades poderá ser reconhecida na própria faculdade da razão. Esta não pode ser dividida em partes nem ocupar uma porção do espaço, como os corpos. A ausência dessas propriedades prova realmente a dignidade e o valor superior da alma.»

S. Tomás de Aquino foi, depois de Santo Agostinho, o doutor da igreja católica e teólogo que mais se ocupou em suas numerosas obras e principalmente na primeira parte da *Summa theologica*, da importante questão da existência e essência da alma, e assim ele sustenta que «esta não é material, e acrescenta que ela é a fonte essencial da vida em todos os seres. O corpo pode ser uma fonte secundária de ações vitais, como o olho, por exemplo, é a fonte da visão; mas, como o corpo, ele não é origem ou fonte da vida. A alma humana é uma substância independente. Com efeito, pela inteligência o homem conhece a natureza de todas as espécies de corpos, o que seria impossível se a inteligência fosse uma matéria, pois que o ser que conhece não deve ter em si coisa alguma da natureza dos objetos que ele conhece; seria igualmente impossível que a inteligência só conhecesse por meio do corpo, porque a natureza limitada do intermediário a impediria de conhecer *todas* as espécies de corpos, pelo mesmo modo que um olho doente torna a visão errônea ou a cor de um vaso modifica a cor do líquido nele contido. Assim, o princípio intelectual opera por si mesmo, sem o socorro do corpo; portanto a alma humana é uma substância independente porque opera por si mesma. Mas este conceito não se aplica à alma dos animais, porque estes são dotados de uma alma puramente sensitiva e como tal não pode agir sem a cooperação do corpo. A alma do homem é pelo contrário uma forma pura e a mais elevada por sua nobreza, e que excede a matéria tanto mais quanto é dotada de um poder e ação que não se manifestam nas substâncias corporais, poder e ação que se revelam pelas operações intelectuais.»

Muito antes de serem apresentados todos esses admiráveis conceitos, acerca da existência de um princípio imaterial, simples e indivisível no corpo humano, e que com este se achava intimamente ligado e em estreitas relações, princípio a que se dava o nome de alma ou de espírito, quando se constituía testemunho da atividade ou das relações daquela com o corpo, formando com o pensamento as ideias e se voltando ou refletindo sobre os seus próprios atos, não é, ainda, menos certo que a ideia da existência de Deus, aceita e admitida por todos os povos, cuja história tem sido conhecida pelos traços que deixaram em sua passagem pelo mundo.

As tradições da humanidade, diz um notável pregador ou orador sagrado, seja qual for a forma sob a qual se apresentem, contém um fundo de verdade que não pode ser facilmente despida de todos os sonhos e mistérios que a possam envolver. Em todas as coisas, o consentimento geral deve ser considerado como uma lei da natureza: *Omni in re consensio omnium gentium, lex naturæ putanda est*.

A natureza não engana. O que ela confessa universalmente é necessariamente verdadeiro, porque a natureza não pode universalmente e naturalmente mentir: *quod natura universaliter confitetur, necesse est verum esse. Naturam enim naturaliter et universaliter mentire impossibile est*.

A história, segundo assevera o padre Monsabré, em uma de suas *Conferências sobre a morte*, nos conta que a antiguidade egípcia deixou estampada em seus monumentos e pinturas a crença na existência da alma e em sua imortalidade. A Fenícia, adoradora sensual das forças da natureza, tinha a mesma crença, e a Caldeia acreditava no renovamento dos tempos e no renascimento do mundo em que cada *alma*, atravessando os períodos de uma nova vida era recompensada e punida, segundo as boas ou más ações que ela havia praticado na vida presente. O mesmo sentimento predominava na Pérsia, na Índia, na Grécia e Roma.

Platão escrevia no seu *Livro das leis* estas notáveis palavras: «deve-se crer nos legisladores e nas tradições antigas, particularmente sobre a alma, quando eles nos dizem que esta é totalmente distinta do corpo e forma o *Eu*; que o nosso corpo não é mais do que uma espécie de fantasma que o acompanha, que o *Eu* é verdadeiramente imortal e é o mesmo que denominamos alma…

Não devemos crer que seja o homem inteiro o que enterramos, pois que sabemos que o filho, irmão e os outros que julgamos sepultar, partiram realmente para um outro mundo, depois de haverem neste terminado o que tinham a fazer. — Tudo isto é certo, ainda que a prova exija longa dissertação.»

Sócrates na véspera do dia em que tinha de tragar a cicuta que lhe devia dar a morte, a que fora condenado, discorre sobre a existência da alma e sua imortalidade e procura destruir a observação de um sofista que lhe perguntava se ela não era a resultante das forças corporais, como a harmonia musical era o resultado das vibrações de uma cítara.

A alma, diz Platão, no PHEDON, volta para aquele que lhe é semelhante, isto é, para aquele que é imaterial, divino, imortal, e cheio de sabedoria, e quando ali tem chegado, libertada do erro, das loucas paixões, das dúvidas, dos amores desordenados e de todos os outros males ligados à condição humana, ela passa verdadeiramente toda a eternidade no seio dos deuses.

Cícero dizia que a felicidade, que nos espera, quando a alma tiver abandonado o corpo, será pura de paixões e de inveja. Então meditaremos, contemplaremos e nos lançaremos no desejo insaciável que nos atrai para a verdade, e nenhum obstáculo haverá para que se vejam as coisas como estas são na realidade.

A vida mortal, dizia Sêneca, não é mais do que o prelúdio de uma vida melhor e mais durável. É uma germinação para nos fazer surgir em um outro mundo. A morte não é mais do que uma gestação, e o dia que tanto medo nos inspira, como um termo de nossa existência, é para nós a aurora do dia eterno.

Marco Aurélio, o imperador filósofo, não acentuou em seus *Pensamentos* segundo Renan uma ideia positiva sobre a existência da alma e sua imortalidade, mas encontram-se ali referências bem explícitas e que não precisavam de ser mais claras, porque a crença era então geral, mesmo na seita dos estoicos, a que ele estava ligado por suas ideias de indiferença por tudo que se referia aos interesses no mundo.

O povo hebreu afirmou a crença na existência da alma e na origem divina desta, logo às primeiras palavras do livro da gênese do Universo: o Senhor Deus formou o homem do limo da terra, insuflou-lhe sobre a face o sopro da vida, e foi feito o homem em *alma* viva…

Com o estabelecimento do cristianismo, a questão ocupou desde logo a atenção dos mais notáveis teólogos e doutores da nova igreja e foi encarada e estudada debaixo de diversos pontos de vista, tais como o da essência e natureza da alma, de sua imortalidade e espiritualidade, de seu modo de união com o corpo, surgindo os conceitos de Santo Agostinho e S. Tomás de Aquino, de que já me ocupei precedentemente.

A questão transformada em dogma e declarada artigo de fé pelo 4º concílio de Latrão no século XIII, continuou, apesar disto, a ser apreciada e discutida no sentido afirmativo pelos mais célebres filósofos, como Descartes, Leibnitz, Malebranche, Kant, Pascal, Maine de Biran, Cousin, etc.

Entretanto, mesmo na antiguidade, esse conceito era combatido por muitos escritores e filósofos, principalmente da seita epicurista.

Lucrécio, no seu livro *Natura rerum*, traduzia em versos admiráveis e clássicos os sentimentos que predominavam na seita epicurista, de que ele era um dos mais entusiastas partidários, dizendo: «o poder da inteligência tem vencido tudo e foi além das muralhas inflamadas do mundo. Epicuro tem percorrido o Universo inteiro e vencedor, leva-nos ao conhecimento do que pode ser produzido, do que é impossível, do limite do poder e da lei de todos os seres. A religião está subjugada e calcada aos pés, e a vitória da razão nos torna iguais às potências celestes.

Ergo vivida vis animi percivit, et extra
Processit longe flammantia mœnia mundi;
Atque omne immensum peragravit mente animoque,
Unde refert nobis victor, quid possit oriri;
Quid nequeat, finita potestas denique cuique,
Quanam sit ratione atque alte terminus hærens.
Quare relligio pedibus subjecta vicissim
Obteritur, nos exæquat vitória cælo.»

No século XVII, porém, Descartes estabelecendo em sólidas bases e com um brilho e profundeza que imortalizaram o seu nome, a doutrina espiritualista, insistiu mais do que nenhum outro filósofo na distinção fundamental entre a matéria e o espírito, dizendo, entre outras proposições, que a matéria, cuja essência é a extensão, nos é conhecida por meio dos sentidos, e o espírito, cuja essência é o pensamento, não pode ser conhecido senão pela consciência, órgão ou faculdade do metafísico.

Os argumentos que ele apresentou em relação à existência de Deus, à da alma e sua imortalidade, e sobre a vida psíquica do homem, são ainda hoje de um valor considerável e transcendente, apesar de alguns erros que os acompanham. Somente devido às raízes profundas que a doutrina cartesiana havia então criado no espírito de pensadores como Malebranche e outros, que em seguida a divulgaram, foi que pôde

manter-se firme não só a crença em Deus, como a da existência e imortalidade da alma, crenças estas que os filósofos do século XVIII, como Voltaire, Diderot, D'Alembert, Holbach, La Mettrie, Lamarck e Priestley, trataram de destruir, como se tem, nos tempos modernos, procurado novamente fazê-lo por meio do positivismo de Comte, do transformismo de Darwin, evolucionismo de H. Spencer ou do monismo de Hæckel, formando com as doutrinas inerentes a esses sistemas materialistas uma corrente de ideias que, começando por eliminar Deus de nossas concepções, negam a existência da alma e a sua imortalidade, procuram destruir os fundamentos da fé e reduzir as faculdades do espírito a uma função cerebral, e a religião ou as relações do homem para com Deus a uma invenção sem base científica e racional.

La Mettrie em seus livros *O homem máquina* e *O homem planta* não se anima a pronunciar-se sobre a existência de Deus e mostra-se indeciso sobre a imortalidade da alma, mas pensa que o materialismo é a doutrina mais inteligível, pois que não admite senão uma substância, o que é mais cômodo e mais favorável ao bem universal. É a mesma doutrina de Holbach, com mais espírito pela importância que dá à alimentação e ao gozo sensual sobre as funções do espírito, porém com menos desenvolvimento lógico, e ainda com muito menos profundeza e saber do que se notam nos trabalhos de Lamarck, de que falei no capítulo antecedente, tirados do esquecimento em que jaziam, somente depois que foram conhecidos os trabalhos de Darwin, nos quais se encontraram muitos fatos que estavam de acordo com os que foram concebidos por Lamarck.

Priestley, tão grande em suas descobertas em física e química, como notável por trabalhos filosóficos, e colocado no século XVIII no número dos primeiros sábios da Europa, sustenta em sua obra intitulada: *O materialismo ou pesquisas sobre a matéria*, que não há no homem senão uma substância dotada de propriedades corporais e de atributos espirituais.

Recentemente Bourdeau em seu livro *Problema da morte* exprime-se pelo modo seguinte: as ideias da origem da alma vieram do sono, em que a unidade do *Eu* é momentaneamente partida, pois que as funções de relação ou animais, ficando suspensas, e as funções orgânicas ou de nutrição de uma parte as funções psíquicas ou de consciência de outra parte, continuando a ter lugar com uma independência relativa, levaram a admitir, por falta de reflexão, que, além do corpo, havia um outro agente sutil e leve que anima o seu companheiro durante a vigília, mas o deixa por algum tempo e depois regressa para insinuar-se no corpo e continuar com este a vida comum. Como a atividade não era completa senão quando eles se achavam reunidos, e que a ausência do agente sutil fazia com que o corpo ficasse mergulhado em torpor e na inércia, considerou-se o primeiro que estava sempre alerta, como o único que era ativo, capaz de mover-se e dirigir o segundo, que era de natureza indolente e passiva. O *Eu* viajante tornou-se por este modo o chefe dessa associação intermitente, e a especulação atribuiu-lhe uma hegemonia de mais a mais sensível.

Não é difícil reconhecer que a hipótese suscitada por Bourdeau não passa de uma fantasia própria à escola materialista, porquanto a observação da independência de relações durante o sono, entre as funções de nutrição e as funções psíquicas, não poderia despertar a ideia da existência da alma ou de uma outra realidade, distinta do corpo, ou incutir no ânimo de todos por indícios tão frágeis, e sem mais cogitação, que a de um

processo todo imaginário, a convicção de um tal agente imaterial, tanto mais quanto no sono não se poderia ver senão o repouso do corpo, fazendo conjecturar, pelos sonhos que às vezes o acompanham, que no homem havia mais alguma coisa além da parte material e em íntima união com esta, mas disso não se tirava senão uma indução comprobativa da existência da alma e não que partisse dali a ideia toda ilusória de uma alma. O conceito sobre esta já existia, por que o homem a pressentia em suas manifestações; e nos fenômenos observados durante o sono se encontrava uma prova afirmativa, ainda que grosseira.

A hipótese de Bourdeau sobre a origem da alma causa tanto maior surpresa quanto ela parte de um escritor filiado à escola materialista que, como se sabe, arroga a pretensão, a cada passo sofismada, que nada afirma que não represente um fato manifesto ou claramente provado; e sobre a questão que se discute, o que se disse não teve nenhum fundamento em qualquer documento histórico, nem em dados científicos de valor superior aos que deduzimos da consciência do *eu*, que afirma a sua unidade, a sua simplicidade e imortalidade, e me diz que sou hoje o que fui há anos e ainda serei enquanto existir, e me faz recordar do passado, pensar no futuro ao contrário da parte material de meu ser, que nada pode determinar, e se renova incessantemente, por modo a não existir mais de 7 em 7 anos ou de 8 em 8 anos a maior parte das células que anteriormente o compunham.

Não há dúvida alguma que, quando um fato é tido por todos como verdadeiro ou é universalmente admitido e aceito, o seu valor pesa grandemente na solução de uma questão que não pode sofrer uma verificação experimental, mas nem sempre deve-se ter como certo e verdadeiro o princípio de que: *omni in re consensio omnium gentium, lex naturæ putanda est* — portanto alguns fatos, admitidos por todo mundo como a expressão da verdade, durante um tempo infinito, foram depois reconhecidos falsos; tal é entre outros o fato referente ao nosso planeta que era universalmente por sábios e leigos tido como centro fixo de nosso sistema planetário, quando pelo contrário foi provado pelo imortal Galileo que ele se movia em volta do Sol, centro desse sistema. Será uma prova complementar, mas nunca fundamental e, menos, absoluta.

Não julgo igualmente, pelo que nos mostra a fisiologia contemporânea e se induz do estudo da organização, que do dualismo da natureza humana, revelado por diversos modos, se possa concluir, como queria Santo Agostinho, que a alma seja a causa produtora da vida, nem que a imaterialidade daquela se deduza da falta de extensão, como sustentava Descartes, e como ainda admitem hoje os partidários do cartesianismo.

Deixando este ponto para dele tratar no capítulo seguinte, direi que desde já se pode afirmar que a alma coexiste com a vida, mas que esta não depende da alma, pois que há classe inteira de seres, a que não pertencem os moluscos e pólipos, e apenas perceptíveis pelo microscópio, os quais vivem e se desenvolvem prodigiosamente, dando todos os sinais de vida animal, e entretanto não deixam perceber o menor indício de um princípio pensante ou qualquer coisa que o caracterize.

O *Cogito, ergo sum*, de Santo Agostinho, ou *je pense, donc je suis*, de Descartes, constituem uma proposição que pode ser contestada, pois que se concebem existências sem pensamento, isto é, sem alma pensante. Quando o homem afirma que existe, afirma

ao mesmo tempo que pensa. Pensar é existir, mas existir não é pensar para todos os seres. O que primeiramente percebemos é o sentimento da existência, e só mais tarde sentimos o *Eu* que denota consciência refletida.

A parte material do homem — o seu corpo — é composta de aparelhos e órgãos de estrutura e textura mais ou menos complexas, nos quais se realizam funções especiais de acordo com o seu desenvolvimento progressivo, concorrendo cada um na esfera de atividade que lhe é própria e até certo ponto independente a manter no todo a vida, que representa, segundo Carlos Richet, uma força evolutiva — o *quid proprium* da vida — que, sem dominar o organismo, é inerente a todos os tecidos, a todas as células do organismo.

Quer seja a alma simultânea com a vida, como já dei a entender, quer se admita, como adverte Bouillier, que a organização se efetua sob a influência de uma causa organizadora que é a alma, o que é certo é que a vida não espera para manifestar-se que o corpo se ache organizado; ela se revela desde a impregnação e fecundação do óvulo, para se poder dizer com Cláudio Bernard que a vida tem a sua essência primitiva na força do desenvolvimento orgânico, nessa energia evolutiva do ser, ou que a vida é a criação, a fim de defini-la com uma palavra que ponha em relevo o único caráter que distingue claramente a biologia; e com efeito o que caracteriza, continua ele, a máquina viva, não é a natureza de suas propriedades físico-químicas por mais complexas que sejam, mas antes a criação dessa máquina que se desenvolve à nossa vista em condições que lhe são próprias e segundo um plano delineado, fixado, previsto de antemão, uma ideia definida que exprime a natureza do ser vivo, e o harmonioso concerto dos atos da vida.

Comentando este trecho, H. Joly diz na obra citada *O homem e o animal* que Cláudio Bernard quis deixar ver que a vida não se acha inteira no jogo dos aparelhos orgânicos e na função dos órgãos. Mas então onde ela se acha? Cláudio Bernard a concentra na ideia criadora que se manifesta pela organização do gérmen vivo e se resolve em uma energia vital, sob cuja influência fica o ser vivo, enquanto dura, vindo a morte, quando ela cessa, ou deixa de realizar-se.

Mas assim a organização se reduz exclusivamente ao simples mecanismo, quando pelo contrário na organização o que se observa é o agrupamento dos fenômenos por modos diversos e modos de atividade com aspectos diferentes, apresentando cada aparelho da economia um modo de atividade particular em que os fenômenos são ordenados por uma lei especial e uma ideia que se acha no começo, no meio e no fim do seu trabalho e constituindo o princípio que dirige esse trabalho em todas as suas fases. Esse princípio não está fora da organização para que perca assim qualquer caráter de espontaneidade, e por outro lado a evolução orgânica se acha submetida, sem quebra dessa espontaneidade, a uma lei de limitação, em virtude da qual o desenvolvimento tem um termo, e uma forma é imposta a cada órgão e ao seu conjunto, havendo assim, como diz Vulpian, um trabalho regularmente progressivo que para em um ponto dado, em uma época fixa e determinada para cada espécie. O que esse fisiologista não admite é que se explique a vida por uma força particular e especial, ao contrário de Gavarret que, na tendência do organismo a uma forma típica e a restauração da forma, descobre

com razão a força que põe em jogo, agrupa e governa por mecanismos especiais os fenômenos físico-químicos, de que ela é e fica distinta.

No que ambos estão de acordo é que essa força não representa um princípio vital único para produzir todos os fenômenos, mas que cada parte do organismo tem a sua morfologia própria, sua lei de desenvolvimento e sua força de regeneração independente, e cada parte do organismo, seu plano, sua ordem, sua ideia.

Tudo isso já se nota na célula embrionária a começar o desenvolvimento orgânico, mantendo assim a espontaneidade da vida desde o início misterioso do ato organizador da célula ou do óvulo.

C. Bernard julga entretanto que não se deve reconhecer ou admitir propriedades vitais inerentes aos tecidos elementares, por constituir essa ideia um baixo grau de vitalismo, já concebido por Bichat, ao dizer que a vida era a luta entre as forças vitais e as forças físico-químicas, quando pelo contrário, segundo C. Bernard, diz na ciência *experimental*: todas as funções do corpo vivo são constituídas por fenômenos físico-químicos, dirigidos pelo princípio vital, resultando a morte precisamente da falta da realização desses fenômenos ou da falta de influência ou influxo da força vital diretora, unida aos agentes físico-químicos. Mas se a vida não deprime e antes ativa a ação das forças físico-químicas, nem por isto a luta, segundo H. Joly, deixa de constituir o único modo, pelo qual a vida possa manifestar a espontaneidade de sua ação; há um trabalho, não só para combater e afastar, mas também para aproximar e agrupar, em virtude da atividade própria dos elementos histológicos, que não pode ser reduzida a fenômenos físico-químicos, e antes opera em partes as mais complexas e heterogêneas com uma solidariedade que acaba por envolver as inumeráveis vidas independentes em uma unidade orgânica, por modo a se poder ainda dizer com Hipócrates, que todo o corpo participa de uma afeição por uma simpatia universal, estando tudo subordinado ao corpo todo, como também à cada parte, e concorrendo cada parte à ação de cada uma das outras.

Não é exata pois a ideia do Dr. Papillon quando diz que a vida reside em cada um dos elementos indivisíveis e não no todo… ou que a vida do todo forma a soma de uma multidão de vidas particulares.

As partes devem estar subordinadas ao todo para formarem essa unidade observada em cada espécie. Todo o organismo vegetal ou animal parte de uma célula única e desta nascem todas as outras, tendo cada qual a sua função e lugar determinado no organismo.

A forma das células é subordinada à dos órgãos e a dos órgãos à natureza das funções; a função (em potência) é anterior ao órgão e à razão de ser dele. Assim como há subordinação de órgãos, há também subordinação de funções a um fim único que é a evolução e conservação do todo. O aparelho digestivo elabora os alimentos para o organismo inteiro e está subordinado ao aparelho circulatório, que se apodera dos elementos preparados para os repartir pelo organismo todo e eliminar os resíduos do funcionamento vital. O aparelho respiratório está em relação íntima com o da circulação: são os pulmões que vivificam o sangue venoso e o põem em estado de servir de alimento às células exaustas do organismo.

A célula não é um indivíduo, e a individualidade é constituída pelo todo. C. Bernard combateu também o princípio da autonomia dos elementos anatômicos e sustentou a subordinação desses elementos ao conjunto, por que cada elemento anatômico tem uma função e lugar determinado no plano morfológico de cada ser vivo. Cada elemento vive e funciona ali, como em seu lugar, em seu posto; transportá-lo ou destacá-lo do organismo é alterar-lhe as condições de vida ou torná-la impossível.

A individualidade perfeita dos organismos superiores, diz o padre Sant'Anna (obra citada), é um fato anatômico, fisiológico e racionalmente demonstrado.

Nessa atividade orgânica é que está a vida e é por aquela que esta se revela, denotando a existência de um princípio único, quer se denomine — ideia criadora, força morfológica ou hiperorgânica de Chevreul, poder evolutivo ou poder orgânico — sendo entretanto certo que ele não se liga a um órgão que mostre ser o centro da economia toda inteira, nem mesmo representado pelo aparelho nervoso, resultando a vida de todas as energias que dirigem, cada uma à parte, o trabalho orgânico, estabelecendo a sua harmonia sob a influência desse princípio superior que constitui a essência da vida.

Que semelhança ou identidade haverá entre esse princípio que harmoniza as forças orgânicas e as dirige para um fim determinado em que a vida se revela, e o princípio anímico que se manifesta pelo pensamento, sentimento, consciência de si, e constituem a alma?

As analogias entre um e outro princípio ou entre a vida e o espírito são manifestas, porque a vida e a consciência aparecem simultaneamente, mas a vida, como diz H. Joly, não é o espírito, nem aquela poderia ter sido produzida por este. São dois princípios independentes, sem contudo deixarem de viver nas mais íntimas relações, ainda que girem cada um em uma esfera de atividade própria e com certa autonomia — terminem pela unidade orgânica, harmonia de todas as funções sem desaparecer a unidade do *Eu*.

Ribot é, de todos os psicólogos modernos, aquele que, segundo Bouillier, obra citada, parece ter mais compaixão da velha doutrina do *eu*. Conceber o *eu* como uma entidade distinta dos fenômenos, é, na opinião dele, a mais vã das hipóteses, digna de uma psicologia ainda em estado infantil. Um composto instável de fenômenos de consciência que sem cessar se faz e se desfaz, eis em que consiste o *eu*.

A unidade do *eu*, diz ele, não é a de um ponto matemático, mas de uma máquina muito complicada. Vendo porém que debaixo dessa instabilidade devia haver alguma coisa que persiste, sem o que a continuidade da consciência seria inexplicável, ele apela para uma consciência obscura, a que deu o nome de *cenestesia*, por ser o resultado do consenso de todas as ações vitais e constituir a percepção de nosso corpo.

Dessa opinião me ocuparei quando tiver de expor e apreciar no capítulo próprio a questão da unidade de consciência como característico do *eu* e da personalidade, refletidos nos fenômenos de sensação e de percepção.

Que a nossa vida seja tão estranha ao nosso espírito, como é a nós a de um animal qualquer, eis uma proposição enunciada por Jouffroy, que não deve ser igualmente admitida; mas nem por isto se podem confundir os fenômenos fisiológicos com os fenômenos psicológicos.

O corpo cresce e depois declina, as funções enlanguecem também, mas o espírito persiste, quase sempre com a sua atividade própria.

Sófocles, diz um escritor, aos 90 anos de idade compôs a sua melhor tragédia: Fábio Máximo tendo essa mesma idade salvou a república romana; Pascal no leito de morte enchia de admiração, pela profundeza de seus pensamentos, aos que se achavam ao seu lado; Malebranche aos 80 anos surpreendia a todos com a lucidez de seu espírito; Humboldt em idade adiantadíssima ditou a sua obra imortal; Racine com a mão trêmula pela velhice escreveu a última de suas obras primas; Palmerston aos 80 anos foi ainda uma vez primeiro-ministro em um gabinete inglês.

Resta-me agora estudar mais particularmente as relações da alma com o corpo e os fenômenos daí resultantes.

CAPÍTULO III
Corpo e espírito

Reduzido no seio materno a tirar deste, por meios complexos, sujeitos às leis da vida e ações físico-químicas, os elementos necessários à nutrição para os assimilar e adaptá-los ao seu desenvolvimento progressivo, o produto humano, como o de outros animais, apresenta na fase embrionária uma vida nutritiva ou toda vegetativa, com uma direção determinada, mas em que já se notam certos fenômenos de motilidade e contratibilidade que, pela forma especial que então revestem, são designados com o nome de atos reflexos. Vindo ao mundo com a organização e configuração que lhe são próprias e representam o tipo hereditário, o ente humano, além do funcionamento regular de todos os aparelhos orgânicos de que fora dotado e das manifestações dos atos reflexos, traduzidos por movimentos provocados exclusivamente por impressões físicas, revela atributos de ordem instintiva, e começa a pôr-se em mais imediata relação com o mundo externo e a ser pouco a pouco impressionado, a princípio confusamente e depois mais distintamente, pelos objetos que o cercam; e à medida que as funções dos órgãos dos sentidos se aperfeiçoam, ele dá indício de uns lampejos de intelectualidade, por ligeiros atos emotivos, traduzidos pelo choro e o riso, e pela maior nitidez das percepções, sem que ainda haja um processo mental indicativo de um grau qualquer de ideia de comparação. A essa fase da vida psíquica do ser humano e que com outros predicados se observa em animais de espécie diferente, se caracterizando em grande parte por fenômenos provenientes das sensações e instintos, sucede progressivamente uma outra em que a vontade, dantes reduzida a atos puramente reflexos oriundos das necessidades sensoriais da vida nutritiva, se torna mais acentuada e mais precisa.

A palavra é balbuciada: aos perceptos que foram seguidos dos receptos sucedem os conceitos com a sua lógica apropriada, correspondendo então a essa idade chamada infantil, tão trêfega quanto encantadora, não só pela inocência, como por certa pureza dos atos e cândida meiguice que os acompanha, com algum fundo inconsciente e em todo o caso dando indício de distinção entre o bem e o mal. Sem conhecer o verdadeiro alcance de um e de outro, sente que há coisas que não deve fazer.

Vem depois a idade da juventude e da adolescência, toda cheia de sonhos dourados e de ilusões, em que a natureza orgânica está preparada para transmitir as mais variadas e complexas impressões ao centro sensorial, onde o espírito toma delas conhecimento, as compara, julga, formando representações, elaborando ideias, exprimindo sentimentos, que envolvem, mas não se confundem com outras ordens de ideias que se formam no espírito, sem a intervenção dos sentidos, como já disse Platão, afirmando-se então a personalidade do *eu* ou daquilo a que nas relações dos fenômenos conscientes com os atos corpóreos se dá o nome de *espírito*. Este se revela uno, permanente, idêntico, comanda o corpo com seu substrato e instrumento de suas

manifestações, pensa, raciocina, julga, é dotado de livre vontade e tem consciência do dever e de que é responsável pelos atos que emanam dele.

A afirmação do *eu* pelo exercício de todas estas faculdades não implica a ideia de que a alma somente aparece quando o ser humano se acha completamente organizado.

A questão concernente à época ou ao período da evolução orgânica em que a alma era infundida no corpo humano, preocupou sempre a atenção de notáveis fisiologistas, de filósofos e eminentes teólogos.

As mais desencontradas opiniões têm sido emitidas a esse respeito. Alguns sustentam que a alma não é anterior ao nascimento e se revela com o primeiro ato da respiração, mas pelos fenômenos indicativos de sensações mesmo obscuras que o feto mostra no seio materno, se reconhece que o princípio anímico é congênere da vida. Segundo Malebranche, citado por Bouillier, a alma se une ao corpo no momento mesmo da criação do ser humano, porque é a conformação do corpo que obriga a Deus, em consequência de suas vontades gerais, a lhe dar uma alma para o informar.

Na opinião de Aristóteles, ainda citado por Bouillier, a animação do feto masculino teria lugar no quadragésimo dia e a do feminino seria mais tardia, e julgava assim que fosse, em certas condições, antes desse período, permitido o aborto.

Hipócrates era de parecer que o princípio anímico aparecia mais cedo, ou desde o sétimo dia.

S. Tomás de Aquino, aceitando a doutrina emitida no século XIII pelo concílio de Latrão, de que cada alma é criada por um ato especial do poder divino no momento de ser infundida no corpo, procura conciliá-la com a doutrina aristotélica da pluralidade das almas, dizendo que o embrião atravessa os graus inferiores da vida, em virtude de um princípio que se desenvolve pela influência do progenitor, não havendo impossibilidade que ele seja, a princípio, somente vegetativo, depois vegetativo e sensitivo ao mesmo tempo, e finalmente que Deus intervenha para concluir a obra da natureza e crie no organismo ainda nascente uma alma racional que se torna a origem única da vida.

Não sendo a alma vegetativa e sensitiva mais do que as condições animais ligadas à natureza orgânica e sensitiva e aos fenômenos físico-químicos e reflexos, só resta a alma intelectual e racional que, segundo o parecer de Santo Agostinho, adotado pela teologia católica, aparece para animar o embrião, quando este se acha suficientemente formado para recebê-la e imprimir-lhe as propriedades do princípio da vida e da sensação.

Por mais difícil que seja a admissão do princípio anímico por longo período da vida orgânica, sem manifestação consciente, não parece duvidoso que esse princípio anímico se infunda concomitantemente com a vida, pronto a manifestar-se em condições adequadas ou quando se acharem organizados os instrumentos de suas ações, como a função em potência acompanha a formação dos órgãos, e quando estes se acham em estado de funcionar é a função em ato que os aperfeiçoa.

Tem-se dito também que o espermatozoide dotado de vida, sensibilidade e instinto, se impregnando no óvulo torna-se o agente da formação animal e com este cresce, desenvolve-se e vai por fim constituir o que se chama alma, com todas as suas

faculdades e aptidões. Mas como, por outro lado, a alma que se acha presente no espermatozoário não poderia provir de um ato especial de Deus, por que Deus só se ocupa das leis a que a natureza tem de ser submetida, a existência dela não pode ser explicada senão por transmissão ou espécie de herança, de que procedem as nossas inclinações, tendências, e disposições físicas e mentais, podendo assim o princípio anímico proceder dessa parcela de matéria orgânica.

O abade Piat, no livro citado, «observa que a consciência é absolutamente simples e indivisível e é assim impossível que uma parte dela venha entrar na vida do novo ser por cissiparidade, nem mesmo que a matéria encerre em seu íntimo um gérmen de vida consciente em estado virtual que ali, sob a influência de certas condições fisiológicas, possa ulteriormente desenvolver-se. Tudo isto é contrário à observação, pela qual se induz que o homem apareceu bruscamente e sem antecedente sobre a terra e, como um ser à parte, Deus poderia tê-lo distinguido dos outros seres, dotando-o de uma alma especial.»

Seja como for, o certo é que no mundo fenomenal em que vivemos, sem o espírito que toma conhecimento de tudo, vê, compara e procura as causas e leis dos fenômenos, estes passariam despercebidos ou não deixariam vestígios de sua existência, como um rio que desliza com mais ou menos impetuosidade sobre o leito, sem que este conheça a sua ação e o motivo de seu curso.

Princípio sempre ativo e permanente, constituindo a maior energia da natureza, o espírito só por sua unidade é que faz que nós conheçamos a nós mesmos e nos distingamos, pelo sentimento de esforço e resistência, de outro corpo e assim ele percebe que está fora de *seu corpo* o objeto que percebe, isto é, separa o objeto do sujeito que é ele mesmo, e discrimina as impressões que partem do seu corpo ou lhe são pessoais.»

Quem percebe o fenômeno presente e o distingue do fenômeno antecedente, a sensação que neste momento experimentou da que experimentara anteriormente, aprecia as suas diferenças e relações, e que o fenômeno atual e a sensação agora experimentada não são idênticos aos que já se manifestaram, será porventura o sequente que decorreu do subsequente?

A alma, diz Dolfus, se mostra a nós envolvida no corpo que a seu turno envolve um meio mais extenso e menos aderente, de que ela não tem a disposição exclusiva, nem lhe é pessoal, nem poderia aliás, como a sensação estabelece irrefutavelmente, ser confundida com o corpo e este com ela, ainda que o primeiro lhe seja mais aderente e a leve consigo por toda parte. Unida a um e outro, ela é distinta de um e de outro.

A alma se acha presente no corpo e o corpo na alma tendo como intermediários os nervos sensitivos que o põem em comunicação com todos os pontos do organismo, como raios que ligam ao centro todos os inumeráveis pontos de uma esfera. Por intermédio dos nervos motores irradiando do aparelho cérebro-espinhal, a alma põe em movimento as partes e órgãos do corpo, onde esses nervos terminam em conexão com as fibras musculares. A alma sente o corpo em si; e sabe que este faz parte dela; move o corpo e se desloca com ele mediante o auxílio dessa dupla rede sensitiva e motora em que reside o seu laço misterioso.»

O que importa não perder de vista, diz o doutor Maisonneuve, em sua *Anatomia e fisiologia animais,* segundo refere o padre Fernandes de Sant'Anna, «é que, no meio das mil particularidades da estrutura orgânica, a alma e o corpo, no ser vivo, constituem *um só ser* em realidade. Longe de ter sua sede exclusiva em tal ou tal região delimitada do corpo, a alma está, em certo modo, difundida por todo o organismo, animando todas as suas partes e presidindo a todas as funções. Seria erro crer que, alojada no cérebro como um trono imóvel, aí se acharia retirada, comunicando com o mundo exterior por meio dos nervos como por outros tantos fios telegráficos.

Foi esta falsa concepção da alma e de suas relações com o corpo que deu origem à teoria dos espíritos animais, os quais, segundo Descartes, percorriam o sistema nervoso em um sentido ou em outro, para comunicar à alma as impressões vindas do mundo exterior e tornar-lhe possível a reação consequentemente a essas solicitações; foi também ela que provocou a teoria do fluido nervoso, comparado e até mesmo assemelhado ao fluido elétrico.

Não há nada disso. A alma ao contrário enche o organismo: ela é a *universal causa humana*, o princípio de todas as nossas atividades. Mas, segundo a natureza, a estrutura dos órgãos e dos aparelhos assiste aqui à secreção de tal humor, de tal líquido; ali às contrações de tal músculo, em outra parte às sensações e às ideias. De resto, no estado atual da organização humana, a matéria é tão indispensável como a força imaterial para o desempenho de todas as funções de qualquer ordem que seja.

Esta concepção da alma e da organização é a mais simples de todas e a mais fecunda em aplicações tanto fisiológicas como psicológicas. Por ela as relações do físico com o moral explicam-se de modo mais racional.

É, portanto, somente para facilitar a análise dos fenômenos biológicos que, no estudo do homem, somos autorizados pela sã filosofia a considerar o corpo, em estado de vida, como independente e absolutamente distinto da alma, e a considerá-lo como constituindo, com suas propriedades orgânicas uma entidade separável dela, com a qual seria simplesmente posto em relação por meio do sistema nervoso.

A palavra *alma*, como faz observar o padre Sant'Anna, nunca designou, em linguagem filosófica, genuína e pura, um fenômeno, nem um conjunto de fenômenos, mas sim o princípio último, interno, pelo qual o homem vive, sente e pensa. Que este princípio existe, não há dúvida, nem pode haver; a questão única é determinar qual seja a sua *natureza*; e esta questão só se pode resolver pela análise dos fenômenos por meio dos quais esse princípio se nos manifesta, e deste são efeitos.

Não é por ser o homem dotado de um corpo que se pode concluir que as suas funções, colocadas na dependência dos aparelhos orgânicos, sejam reguladas por leis mecânicas, a que também devam estar submetidas as faculdades intelectuais, porquanto, se estas não passassem de simples função dos centros nervosos, não observaríamos, como faz notar H. Joly, obra citada, a luta do pensamento consciente com o organismo de que aquele se serve, procura subordinar e dirigir sem às vezes nada conseguir. Das alternativas dessa luta resultam ou bruscas transações ou numerosos e insensíveis graus na liberdade, moralidade, reflexão e consciência. Na vida nada se estabelece sem o concurso do físico e da moral, da alma e do corpo, o que indica no homem uma dualidade.

A cada instante de nossa vida presente, diz o abade Piat, nós ouvimos, cheiramos, sofremos, gozamos, pensamos, refletimos, movemos algum dos nossos membros, sentimos em nós o curso confuso da vida orgânica, e todos esses atos de natureza tão diversa é a mesma consciência que, por um ou outro modo, os penetra com a sua iluminadora energia; esse espetáculo complexo e em sua forma cambiante, como a cor das grandes montanhas ao pôr do sol, é o mesmo espectador que abrange em seu olhar, não havendo mais do que uma invisível testemunha para tudo ver, que é o espírito, revelando-se em tudo a sua identidade pessoal pela memória ou lembrança do que se tem passado, das alegrias e tristezas experimentadas e das esperanças e desejos que ocupavam a alma.

Até onde vai no passado essa reminiscência? Em alguns indivíduos a lembrança dos fatos ocorridos se estende retrospectivamente aos primeiros anos da vida, à idade de cinco anos, mais ou menos; em outros à uma idade mais adiantada, indicando, como diz Leibnitz, «que o sentimento de si mesmo, esse ponto de unidade dinâmica da vida, existe em gérmen desde o instante da fecundação, que ele começa por um mínimo inapreciável, como um óvulo da vida moral de que não podemos ver a origem senão com o telescópio da razão, pelo mesmo modo por que não podemos contemplar os primeiros delineamentos do corpo orgânico; que ele se comporta em relação ao homem chegado à consciência de si mesmo, como a membrana prolifera em relação ao corpo humano desenvolvido. Por conseguinte ele se desenvolve gradualmente a partir de um ponto imperceptível, até que possa agir fora e entrar pelos atos reflexos no círculo dos fenômenos exteriores.»

A memória não nos diz em que época da vida rompemos o véu obscuro desse estado de inconsciência e remontamos ao da consciência, nem persiste clara e vivaz para não nos dar conta senão dos fatos que na infância ocorreram deixando uma profunda impressão.

A consciência perfeita, que nos adverte das impressões que recebemos, dos atos que praticáramos ou que assistíramos, não faz erupção instantânea, mas se desenvolve pouco a pouco e por gradações insensíveis; ainda assim, raras são as impressões que deixaram fundos sulcos para serem guardadas, e mesmo na idade adulta não conservamos na memória senão poucos fatos em relação aos que ocorrem à cada instante na vida, a não se tratar de homens que têm essa faculdade que, com a atenção, é o maior auxiliar da inteligência, em um grau que provoca a maior admiração.

Normalmente, diz o abade Piat, no seu livro «*O destino do homem*, não há vácuo na vida do espírito, e o passado deixa alguma coisa de si mesmo no presente. Verificamos, sem dúvida, o aparecimento de fenômenos que passam com a rapidez do relâmpago ou não têm senão uma curta duração; mas debaixo desses aparecimentos mais ou menos fugitivos, há outros estados que lhes sobrevivem e por longo tempo, tais são certos pensamentos que se prendem ao coração, certas paixões vivas e profundas, principalmente o sentimento da vida orgânica. Há prazeres e dores que guardamos por muitos anos. A ambição não cessou nunca de agitar a alma de um Napoleão, como a caridade a de um Vicente de Paulo. A atividade fisiológica percorre sem cessar o nosso corpo no seu círculo habitual, e dela guardamos em nós um perpétuo eco. Entre esses estados fundamentais, há um que é ainda mais tenaz porque ele constitui a essência

mesma da vida: é o querer viver… O querer viver, fonte de todas as nossas esperanças, projetos e alegrias, satisfeitas ou não satisfeitas, é uma força contínua que move ao mesmo tempo o interior e o exterior, que nasce no fundo de nós mesmos e se irradia no nosso ser para lhe imprimir tonicidade, força indefectível, de que temos, acordados o sentimento, que o sono em parte nos dissimula, mas que depois aparece idêntica a si mesma, eis, ao que parece, uma garantia invencível de que tudo não se esgota no mesmo ser interior, que há alguma coisa que permanece sob a sucessão dos fatos, e que a vida mental é um rio em que nos podemos banhar duas vezes.»

A vida do animal se concentra toda nas sensações e na satisfação das necessidades impostas ou despertadas pelos seus instintos. Em sua alma sensível ou mergulhada exclusivamente no domínio das sensações determinadas pelo seu próprio organismo, o animal, como o homem na parte da natureza que dele o aproxima, experimenta a necessidade de satisfazer a fome, a sede, o instinto de reprodução etc. Mas não são os órgãos e aparelhos orgânicos que experimentam essas necessidades e lhe fazem saber que o estômago está cheio ou vazio, ou que os órgãos sexuais preencheram a função peculiar à reprodução: o animal sem um centro psíquico ou sem a alma ainda reduzida à vida sensitiva não teria quem percebesse nenhuma dessas sensações, e o animal, tanto como o homem, morreria de fome, segundo diz Dolfus, sem ter experimentado a fome, e o instinto sexual não se revelaria, sem a sensação correlativa, transmitida ao centro psíquico, por meio de órgãos particulares, entre objetos distintos no meio ambiente e um mesmo sujeito inerente ao corpo vivo.

Quando por um motivo qualquer nasce em meu espírito o desejo de andar, os órgãos destinados à locomoção recebem por meio dos nervos motores o influxo para se porem em movimento, mas se por qualquer causa perde um dos membros da locomoção, o desejo de andar pode ser intenso, todavia há *quem sinta*, sem ser o membro perdido, que o meu desejo é irrealizável e nenhum indício se dá para a execução do ato motor. Em casos patológicos, pode-se ser agitado por um movimento contínuo, mas não é então o espírito que ordena, é o instrumento, que preparado para uma ação, funciona automaticamente e sem um agente diretor, ou sem que esse agente, no turbilhão de sensações sugeridas, deixe de participar dos efeitos da desordem orgânica e de sofrer concomitantemente, ou ficando, como no sono, separado das realidades exteriores e das impressões que estas lhe causam.

Esse dualismo da natureza humana ainda se manifesta na expressão dos nossos sentimentos, e só por ele se explica o motivo por que recebemos, com certa tranquilidade, pelo menos, sem revolta ou indignação, uma pancada procedente da queda de um objeto, e repelimos com violência e até com certa fúria e paixão qualquer insulto grave ou ofensa física, e ainda nesses casos, por uma rápida operação de nosso espírito, deixamos cair o instrumento que levantáramos, a fim de nos desforrar ou tirar a vindita da injúria, e, sem vislumbre de covardia, mudamos de resolução.

Ainda se encontram outras provas nesses atos de heroísmo, em que o homem não recua diante dos maiores perigos para salvar a vida de seus semelhantes, principalmente nesses atos de abnegação e energia moral em que o homem supliciado, castigado fisicamente, martirizado, por todos os modos, torturado pela fome e sem força, prefere antes morrer do que abjurar a sua fé ou trair o seu juramento. Galileo

condenado a morrer em uma fogueira se continuasse a sustentar que era a Terra que se movia em torno do Sol, acabou por dizer — eu errei — mas logo recuou e disse: é todavia ela que se move em volta do Sol, e não o Sol em volta dela! *E pur si muove*. O seu espírito subiu aureolado de uma glória imortal ao seio de Deus, em cuja existência ele tanto acreditava, ficando a memória dos seus algozes envolvida no desprezo e escárnio do mundo inteiro, que sempre recuou de horror diante da interpretação de um texto bíblico, que tinha tanto de estúpida quanto de fanática intolerância.

Simples e indivisível, como o pensamento que é a sua condição mais elevada, a alma, para Descartes e todos os cartesianos, é uma substância que se distingue da matéria porque ao contrário deste não tem extensão: não há dois sentimentos, nem duas vontades ou dois pensamentos ao mesmo tempo; a dor é uma, o prazer é um, mas não há duas dores, nem dois prazeres no mesmo instante da existência. Todavia penso como o abade Piat (obra citada), que os fatos revelados por todos os modos mostram que a alma não se acha encerrada em sua unidade, e abre-se de alguma forma para atingir o seu contrário e nele envolver-se.

Eu sinto, diz o abade Piat, por um modo confuso, mas real que me acho espalhado de alguma sorte em todo meu corpo; e aí sigo o curso incessante da vida, e quando se produz alguma perturbação, a minha alma como uma sentinela se excita, e com certa precisão posso dizer: é nesta região, nem aquém nem além, que reside a dor, é ali que está o mal. Posso sofrer ao mesmo tempo da cabeça e do pé. A distância, que separa essas extremidades de meu corpo, não impede que eu aí me ache e me conceba no mesmo momento. Mesmo que a alma se ache refugiada, como erradamente queria Descartes, na glândula pineal, e possa unir-se a uma pequena porção de matéria, fica por isto mesmo provado que ela tem seu modo de estender-se no espaço, e o mais ou o menos na questão não muda o seu caráter. Ainda mesmo que a atividade psicológica seja, como sustentava Leibnitz, essencialmente imanente a si mesma, não me parecerá ainda que eu deixe de estar presente simultaneamente em diversas partes de meu corpo, e essa aparência não pode ser enganadora, e considerada em si mesma, independentemente do númeno, a que pode corresponder, é já uma realidade. Não verei menos esse imenso conjunto de representações que constituem a natureza, e cuja propriedade mais saliente é a extensão. Imaginarei como dantes não só essas profundezas infinitas que metiam medo a Pascal, como os milhões de arquipélagos solares que ali são distribuídos. O espaço será em mim, em lugar de ser fora de mim. Ele terá mudado de lugar, mas será sempre o mesmo; somente o penetrarei por um modo mais íntimo. Mas então como conceber a atividade de nossa alma? Onde achar uma ideia capaz de harmonizar os princípios opostos que aí se misturam? Para resolver a questão, não precisamos mais do que nos concentrar nos fatos observados. A alma não se rompe e foi o que se viu acima. De outra parte, ela se estende de algum modo e se torna uma força que se expande no espaço sem destruir a sua unidade fundamental. A alma, como certos corpos, é assim dotada de elasticidade, mas ela possui esta propriedade num grau de que os corpos não se aproximam.» O homem por seu pensamento, pode tornar-se, como já disse alhures, maior que o mundo real, tão grande como o conjunto dos mundos possíveis; reside por ele em um lugar que não tem horizonte, dominando, por sua atividade, a atividade atribuída hoje à matéria, pois que o

envolve com as suas luzes: é o que verificamos dentro de nós mesmos, é a atividade de nosso espírito, sendo a conclusão que a teoria da identidade do pensamento e do movimento é inadmissível, e que o pensamento e o movimento são duas coisas que se distinguem ao mesmo tempo por sua qualidade e sua quantidade.

O pensamento não oferece, como acontece com o movimento, nenhum dos caracteres essenciais deste como a passividade, direção, velocidade, situação no tempo e no espaço; e atribuir-lhe qualquer desses caracteres é, como diz Virchow, distruí-lo. Pensamento e movimento são portanto, como diz o erudito filósofo — padre Fernandes de Sant'Anna — «dois fenômenos entre os quais há oposição recíproca: são duas coisas contraditórias. É totalmente inútil dizer que são dois aspectos diferentes, dois modos de expansão da mesma realidade. Uma realidade pode certamente produzir em si mesma modificações diferentes mas não contraditórias.

Mostrem-me a alma, disse Vogt, convençam os meus sentidos de sua existência, façam que a vejamos, que a provemos, ouçamo-la, cheiremo-la e apalpemo-la, mas, adverte Virchow, por este modo ela não seria imaterial e sim uma substância corporal!

O físico e o mental não são elementos iguais, e a hipótese de *ideias-forças* de Fouillée, dali procedente, é insustentável. Nossa consciência envolve uma energia que lhe é própria e de que a matéria não dá ideia. O espírito humano difere da natureza física e a excede, pois que ele pensa.

A imaterialidade da alma não tem por isso menos força e não deixa de ser a essência do princípio anímico comprovado pelo modo especial de sua atividade fundamental pelo que se revela o dualismo da natureza humana.

A escola materialista não admite porém esta conclusão.

O positivismo, que é uma das formas mais radicais do materialismo, segue, como já disse anteriormente, um sistema cômodo: não quer saber senão do que cai debaixo da vista e pode ser experimentalmente verificado, bem como das relações dos objetos ou fenômenos percebidos e das leis que regulam a sua existência. Não nega nem admite a existência de Deus, não nega, nem admite a existência do espírito, e se esquiva, sem querer saber da origem do homem, nem do seu destino futuro.

Tudo isto para ele forma o mundo do incognoscível, de que ninguém deve preocupar-se. É, como já disse, o sistema filosófico da dúvida, sobre o que mais interesse e cuidados causa ao homem. A certeza para o positivismo só existe nas ciências físicas, e é inútil procurá-la em qualquer outro ramo dos conhecimentos humanos, não se lembrando que mesmo nas ciências físicas o *porquê* dos fatos e fenômenos entra em todas as suas pesquisas, e ali se trata sempre de conhecer as causas dos diversos estados dos corpos e substâncias, até chegar-se à causa primeira que passa de seu domínio.

O materialismo contemporâneo penetra nesse estudo e sustenta que nunca mais será abalado ou destruído, porque se firma exclusivamente nos seus processos de investigação na ciência positiva e experimental e não assegura coisa alguma que não seja manifesta ou claramente provada — que é uma garantia que falta às especulações teológicas e metafísicas — e de que ele dispõe para penetrar desassombradamente no estudo da natureza e do homem, e resolver todas essas questões e problemas, e diz com uma ênfase admirável, que a astronomia estabelecendo o verdadeiro sistema do mundo

— o lugar da Terra no universo; — a geologia revelando o passado do planeta, seus estados sucessivos, as fases de sua criação quer mineral quer orgânica; as teorias do transformismo e da evolução fazendo compreender os desenvolvimentos da vida e a origem do homem; a anatomia e fisiologia esclarecendo a estrutura e textura do sistema nervoso e o mecanismo de suas misteriosas funções; as leis mais conhecidas da geração e da herança mostrando a ligação dos seres por séries; a história reduzindo os seus grupos separados a uma existência comum, enfim, a crítica passando no crivo todos os documentos antigos para fixar a medida de credibilidade — constituem grandes e novas verdades que não podem deixar de modificar o fundo das ideias e as condições do debate, e não permitem mais, na opinião dos materialistas, que nos prendamos às crenças tradicionais, principalmente se elas não têm por si uma base segura, que em todo o caso não dispensa um exame cuidadoso, aproveitando-se, para a verificação do fundamento dessas crenças, as indicações de uma ciência mais exata.

Eis aí a linguagem de que se servem os materialistas, para mostrarem que a sua doutrina tem por base a ciência e somente nesta é que firmam as suas asserções. É verdade que a astronomia nos fez conhecer o verdadeiro sistema do universo e o lugar que a Terra ocupa no mundo planetário, e que a geologia nos revelou o passado de nosso planeta, seus estudos sucessivos, etc., e que também a anatomia e fisiologia nos têm esclarecido em relação à estrutura íntima de muitos aparelhos orgânicos e acerca das funções do sistema nervoso, conhecendo-se melhor as leis da vida, da geração e herança, e podendo-se fazer uma classificação mais perfeita dos seres orgânicos, mas nada disso foi obra dos materialistas, e não é exato que o transformismo e evolucionismo tivessem resolvido a questão da origem dos seres, não passando, tudo o que disseram a respeito, de hipóteses, algumas plausíveis, outras falsas e arbitrárias, e em todo o caso sem possibilidade de qualquer verificação. É nisto que se concentra a obra ingente da escola materialista. E em relação ao grande problema da dualidade da natureza humana, o que nos diz ela?

Tudo se pode resumir neste verso de Lucrécio que Büchner insere em seu livro *Força e Matéria*:

L’âme est avec le corps engendrée, et tous deux
Nous les sentons, d’accord, croitre et devenir vieux.

Depois de largas considerações sobre a estrutura e textura do cérebro e sua composição, de que em outro capítulo falarei mais explicitamente e cujo valor real analisarei, ele conclui por confundir o espírito com a alma e eliminar a ambos e predizer que todos os atos psíquicos se reduzem a funções cerebrais, e que se a matéria, como diz Schopenhauer, pode cair, ela pode também pensar.

Debaixo da forma de uma pedra, ela cai no chão, sobre a forma de um músculo, ela se contrai, sob a da substância nervosa viva, ela adquire a faculdade de sentir, pensar, tornar-se consciente de si mesma.

Já era esta também no fundo a linguagem de Hobbes, contemporâneo e rival de Descartes, quando dizia que substância era corpo e matéria, nada mais. A palavra

espírito não era para ele senão a representação de um fluido invisível e sutil, como, por exemplo, o éter, ou então um fantasma, ou conceito puramente imaginário.

Priestley, na obra já citada, depois de ter procurado demonstrar que a matéria é essencialmente dotada de propriedades ativas, de forças de atração e de repulsão, julga que ela é também capaz de exercer a atividade especial do pensamento, pois que a sensação e a percepção não se encontram senão em um sistema material organizado, acrescentando que se deve seguir a regra absoluta da lógica de Newton e não multiplicar as causas sem necessidade, e assim aceitar a doutrina de uma só substância, a não se demonstrar que as propriedades do espírito sejam incompatíveis com as do corpo. Para ele existe uma só substância, dotada de propriedades ou atributos espirituais, e julga que está de acordo perfeito com as palavras do antigo e novo Testamento.

Priestley acumula uma série numerosa de fatos pelos quais procura provar a unidade do corpo e espírito e a dificuldade que se daria com a existência de relação local entre a matéria e uma substância imaterial e sem extensão, bem como a respeito da ação mecânica desta sobre a matéria; mas, conforme ver-se-á mais adiante, ele não conseguiu resolver satisfatoriamente o problema da vida psíquica ou que o pensamento, a razão, a memória e consciência fossem produtos da matéria.

A hipótese da dualidade da natureza humana não poderia ser aceita, diz Bourdeau, no seu livro *Problema da morte*, «senão quando ela chegasse a fazer compreender melhor as coisas; pelo contrário, ela suscita uma multidão de dificuldades e não resolve nenhuma delas, deixando tudo nas trevas da metafísica. Erigida em distinção absoluta, a oposição da alma e do corpo torna-se uma antinomia verdadeira e faz da sua união um mistério impenetrável. Se, como os espiritualistas afirmam, essas duas partes do *eu* diferem inteiramente na essência, como explicar e mesmo conceber as suas relações, o seu acordo, o paralelismo do seu desenvolvimento? Quando se separa por esse modo os dois mundos da extensão e do pensamento, não se pode mais pô-los em contato e em relação, porque, sem propriedade comum, não há influência recíproca. É impossível compreender que uma substância, sem extensão e conseguintemente fora da extensão, possa agir na extensão e mover corpos distendidos, localizar-se no espaço e experimentar a ação das dependências do meio, que circunscrevem a sua atividade. Não é menos difícil conceber que um organismo possa influir sobre um puro espírito. Em razão da disparidade completa que se presume haver entre a alma e o corpo, cada um deles deveria ficar confinado em sua própria natureza, estranho ao outro e em ação sobre ele.»

Huxley acrescenta: compreender como um corpo material poderia por seu movimento afetar uma coisa pensante, torna-se um problema tão difícil, como o que consistiria em espancar um caso nominativo com uma bengala.

Julgo que não é mais difícil explicar as relações, o acordo e o paralelismo de desenvolvimento entre a alma e o corpo, do que admitir a elaboração dos fenômenos psíquicos pelo cérebro e que este órgão seja encarregado de os revelar com consciência.

É o cérebro que pensa e produz o que somos, ou somos nós que pensamos com o cérebro? Eis a questão, segundo Hirn, que propomos a nós mesmos, temível ou consoladora, conforme o lado pelo qual a encaramos. Sabemos todos que as nossas relações com o mundo externo são estabelecidas por certos órgãos especiais, sem os

quais não teríamos a menor noção do que se passa fora de nós. Sabemos, por exemplo, que para ver, que para ouvir, precisamos de dois instrumentos de física, cuja construção é admirável, e cujo modo funcional não nos foi conhecido senão ao termo de uma época não muito remota, e é ainda enigmático em alguns detalhes íntimos. *A forma* de nossas ideias, *a maneira* de pensar, relativamente ao que vemos, dependem por tal modo dos dados que nos fornecem a cada instante esses instrumentos, que há coisas que *não podemos conceber* senão pelo que vemos e pelo que ouvimos: uma esfera luminosa, por exemplo, não nos é visível ao mesmo tempo senão por uma metade. Pois bem, é impossível a despeito de todos os nossos esforços de imaginação, *figurá-la* por ambas as faces ao mesmo tempo! A cada imperfeição do olho, a cada defeito congenial ou ocidental, responde uma imperfeição ou defeito nas noções que nascem da visão. O homem de ciência, quando observa, é o próprio a ser enganado por falsas indicações, sendo obrigado por um longo estudo a retificar erros pessoais de percepção.

Eis aí uma dependência íntima, profunda, que é absolutamente incontestável. Entretanto passará pela mente de alguém vir dizer: são os meus olhos que veem, são os meus ouvidos que ouvem? Essas locuções seriam tão dignas de riso e galhofa, como a que consistiria, por exemplo, em dizer: a luneta deste astrônomo *vê* e *observa* admiravelmente.

Nós todos dizemos: *eu vejo* com os meus olhos, *eu ouço* com os meus ouvidos, como dizemos: *eu* ando com as minhas pernas… e temos razão. Quando um desses instrumentos, quando um desses órgãos é suprimido pela moléstia ou por um acidente, sabemos bem que fica *alguém* que sofre dessa privação.

É pois mais inteligível, principalmente mais verdadeiro dizer: é o cérebro que vê com os olhos, que ouve com os ouvidos… que pensa, que forma uma individualidade, tendo então consciência de si mesma, posto que despida de toda existência real, ou dizer simplesmente: sou *eu* que penso, mas para pensar tenho necessidade de um órgão?… se decididamente não há no nosso cérebro lugar para uma alma, não somos mais do que máquinas, máquinas que, como tais, deixam muito a desejar quanto à sua construção.»

Se meu corpo, diz Carlos Dolfus, fosse a mesma coisa que o objeto percebido por meu corpo, não sei como poderia percebê-lo. Neste caso deveria também dizer: a minha cabeça sente dor de cabeça, confundindo por este modo, como fazem os materialistas, o sujeito que sente com o órgão por meio do qual ele sente. Não são os sentidos que fazem as sensações; eles não passam de mediadores, nem são causa objetiva nem subjetiva. A causa objetiva é o objeto que os impressiona, a causa subjetiva é o que percebe a impressão exercida sobre os sentidos pela causa objetiva da sensação. Nenhum sentido sente coisa alguma: o ouvido, que serve para ouvir, não ouve, o olho, que serve para ver, não vê, e assim qualquer órgão, sem exclusão do cérebro. Quem ouve, quem vê, quem tem tato é a alma por meio do ouvido, por meio do olho, por meio da mão.»

Uma substância como o cérebro, que produz fenômenos sensitivos e motores, quase todos bem estudados e experimentalmente apreciados em seus efeitos, e fenômenos de natureza tão particular, como sejam os fenômenos mentais, chamados pensamento, memória, sentimento, razão, consciência — todos de ordem imaterial —, deve no fundo ser mais incompreensível, do que a de um princípio espiritual que a ela

está unido ou ligado no todo ou em cada uma de suas partes e elabora por sua atividade própria o pensamento, e forma ideias gerais e abstratas, servindo-se dos órgãos e aparelhos nervosos para em certos casos receber as sensações e por meio destas adquirir conhecimentos sensíveis ou orgânicos e transmitir as suas impressões e ideias.

Nos fenômenos psíquicos, assim como observa o padre Manoel Fernandes de Sant'Anna, em sua importantíssima obra *O Materialismo em face da ciência*, há ação simultânea da alma e do cérebro, e a cooperação destes dois elementos é absolutamente necessária ao pensamento humano. Os cartesianos atenderam exclusivamente à ação da alma e negaram a cooperação do organismo; os materialistas, pelo contrário, consideraram somente o influxo material do organismo e negaram a ação da alma. A verdade está no meio termo. Não é que o conhecimento intelectual, o conhecimento que versa sobre a essência das coisas, sobre o abstrato, o universal, o espiritual, seja um produto híbrido da inteligência e do cérebro animado, mas sim que a ação do cérebro vivo torna-se uma condição necessária, e não causa produtora do pensamento. Não há pensamento humano sem imagens. *Intelectus nihil intelligit, nisi convertendo se ad fantasmata*; mas entre as imagens e a ideia ou o pensamento a diferença é enorme.

Basta comparar, por exemplo, a ideia do triângulo com a imagem de um triângulo. A ideia representa alguma coisa de abstrato, de universal, de necessário e de eterno; a imagem representa sempre um objeto particular, concreto, existente ou capaz de existir na natureza. É que a ideia representa a essência; a imagem representa o *indivíduo material* e de *um modo material*. Desta associação do pensamento com as condições da sensibilidade resulta a possibilidade de atuarmos sobre a alma por meio do organismo vivo e podermos até impedir as operações intelectuais por meio das operações do organismo. Daqui resulta a associação entre as imagens e as ideias, e reciprocamente. Assim se explica como certas lesões orgânicas, que impedem a formação das imagens, impedem também a memória e a evocação intelectual das ideias correspondentes.

… É evidente o fato da união do espírito com o corpo, havendo como que uma transfusão ou comunicação mútua do ser e das propriedades da matéria e do espírito.

Pianciani, segundo o mesmo autor, diz: «que em virtude dessa união acham-se no corpo animado propriedades que à matéria não convêm, e na alma incorporada propriedades que não convêm aos puros espíritos.

Por causa dessa união podemos atribuir ao corpo animado o que de um simples corpo não se diria sem erro, e à alma incorporada o que não se poderia dizer de um espírito separado. Por exemplo, o corpo animado não é totalmente inerte, antes muitas vezes se põe a si mesmo em movimento sem impulso exterior, sem ser movido por alguma lei geral da natureza: é dotado de atividade. E contudo o mesmo corpo exânime é inerte como o restante da matéria; inertes são os membros destacados do corpo vivo, inertes os princípios que o compõem, não só os imediatos (sangue, fibra muscular, etc.), como as matérias primas elementares, oxigênio, hidrogênio, carbono, nitrogênio e todos os mais. Portanto a não inércia não é uma propriedade da matéria, nem sequer dos compostos materiais animais (sangue, nervos, cérebro), mas sim da matéria animada; não pertence a corpo algum, mas somente ao composto — alma, corpo — e se alguma

coisa vejo, subministra uma boa prova em favor da existência de uma alma incorpórea, não só nos homens como nos animais.

Como o corpo parece perder em parte a inércia ao unir-se à alma para retomá-la de novo ao separar-se dela, assim também a alma enquanto está unida ao corpo já não parece inextensa, pois está combinada com uma porção da matéria, a qual, como quer que seja, é certamente extensa.»

Podem-se conhecer as condições da vida, como demonstrou brilhantemente Cláudio Bernard, mas não se pode dizer nem se sabe por que a vida é dupla, fisiológica e psíquica em muitos seres, e apenas reduzida a funções fisiológicas em muitos outros. Eu observo e noto que todas as funções orgânicas têm por fim a conservação da vida e por que razão os fenômenos psíquicos podem ser anulados, sem que aquela experimente a menor modificação? Acredito que é porque a vida psíquica se passa em uma esfera de atividade, cujo centro é representado pela alma, a qual é diversa daquela em que se agita a vida orgânica.

Os materialistas não explicam melhor as duas ordens de fenômenos fisiológicos e psíquicos — dependentes — os primeiros dos aparelhos orgânicos e os segundos do princípio psíquico, quando dizem com Stuart Mill «que o corpo é a causa desconhecida a que se referem as nossas sensações, e o que se chama espírito é o recipiente ou perceptos desconhecidos das sensações, ou como Bourdeau, que todas as operações do espírito correspondem a modificações moleculares do sistema nervoso que, como fios ou cordões mais ou menos delgados, são lançados sobre os aparelhos e órgãos da economia, penetram nas menores partes do organismo, drenam as suas energias latentes e as acumulam em um centro, onde coordenadas se resolvem em fatos de consciência, por um fenômeno igual ou comparável ao que determina a transformação do calor obscuro em luz. Cada manifestação psíquica, quer seja uma sensação percebida, uma emoção sentida, uma ideia concebida, quer seja um ato voluntário, acarreta um gasto de substância nervosa, uma decomposição química e por conseguinte uma despesa de força que o organismo deve pagar ou subvencionar. Esse trabalho de inervação, diz ele, é tão intenso e contínuo, que é bastante que o sangue cesse de afluir ao cérebro ou chegue ali menos carregado de oxigênio, para que imediatamente a atividade do espírito se perturbe ou cesse. O pensamento assim, estreitamente ligado às transformações da matéria e ao desprendimento de força, não pode ser outra coisa mais do que uma forma de energia.»

É quase nos mesmos termos que se exprimem A. Bain em seu livro *Corpo e Espírito* e Emílio Ferrière em sua obra *A vida e a alma* na qual este sustenta a dependência completa da vida mental à vida orgânica e ridiculariza a opinião oposta, dizendo: «eis aí um homem que se resfriou e se acha febril e delirante. Como compreender e explicar que a alma, substância espiritual, alojada no cérebro, tenha delírio e veja fantasmas, que ela perca, em uma palavra, a sua essência, isto é, a razão, só porque certos resíduos de digestão ficaram no tubo intestinal? Isto é uma coisa incompreensível e absurda. Cinquenta gramas de sulfato de magnésia introduzidas nos intestinos bastam para fazer com que a substância espiritual alojada no cérebro recobre as suas percepções exatas, as suas ideias racionais, em uma palavra, a sua essência…

Não há representação, emoção, desejo, vontade; não há um só ato da vida interior, o mais elevado na aparência, cuja intensidade e existência mesma não sejam explicados por um estado orgânico… A fé e o amor não são mais do que destilações sutis daquilo que se acha em estado de diluição na cerveja e nas costeletas de carneiro. A voz daquele que gritava no deserto não era mais do que a metamorfose de gafanhotos e de mel selvagem… A verdadeira realidade é a matéria…

Não é preciso mais do que a transcrição desses trechos tão positivos sobre as ideias de certos sectários do materialismo para se ver quanto se comprazem em confundir as faculdades que chegam a produzir um Newton, um Descartes, um Kant, um Leibnitz, e centenas de grandes pensadores, com os produtos resultantes da digestão da cerveja e de um pedaço de carne, e que mesmo não se elevando ao gênio, guiam a humanidade inteira em sua vida misteriosa, aos seus destinos insondáveis, tendo por facho não um quilo mais ou menos perfeito, mas o pensamento, a razão e a consciência que podem sofrer no modo de manifestar-se, como o artista não pode fazer vibrar a corda de seu instrumento musical, se ela se acha alterada e desafinada.

Se esses físico-psicologistas quisessem olhar tanto para dentro de si mesmos como por fora, veriam talvez, diz o abade Piat, «que temos em nós mesmos uma energia em contínuo trabalho, que depende, é verdade, de certas condições, mas que, existindo essas condições, vive, pensa, sofre, goza, delibera, quer e move-se por si mesma; veriam que, se essa energia que estabelece e funda a nossa personalidade, depende do organismo, o organismo, por seu turno, depende dela, e se a matéria é ativa, o pensamento o é ainda mais e infinitamente mais.»

E depois, como diz Alberto Farges, obra citada, a razão não é a substância da alma, mas uma de suas faculdades. Na loucura não está a alma, nem são mesmo as suas faculdades racionais que se perdem, mas o uso da razão pelas aberrações da sensibilidade e das faculdades motrizes. Não é também a alma mas o órgão animado que se purga, sangra-se e se limpa, nem a alma está alojada no cérebro como locatária ou como prisioneira. São as faculdades sensíveis bem como as operações nutritivas que se acham infundidas nos órgãos corporais, e todo e qualquer dano causado a esses órgãos reflete diretamente sobre as respectivas faculdades.

As faculdades sensíveis não passam de faculdades orgânicas e cerebrais e não operam senão no órgão e pelo órgão são e normalmente perfeito, e logo que qualquer deles se altera e sofre em suas funções, traz como consequência uma perturbação nas faculdades inorgânicas e espirituais que daquelas precisam para as suas operações.

Ernesto Renan, em seu trabalho *O futuro da ciência*, diz «que a hipótese de duas substâncias, ligadas para formarem o homem, constitui uma das mais grosseiras concepções de certa filosofia. As palavras: *Corpo e alma* ficam perfeitamente distintas quando representam ordem de fenômenos irredutíveis, mas fazer com que essa diversidade fenomenal seja sinônima de uma distinção ontológica, será preciso cair em um pesado realismo e imitar as antigas hipóteses das ciências físicas, que presumiam tantas causas quantos fatos diversos e explicavam por fluidos reais ou substâncias os fatos em que uma ciência mais adiantada não tem visto senão diversas ordens de fenômenos. É certamente absurdo dizer ainda com exclusão: o homem é um corpo; o verdadeiro é que há uma substância única que não é corpo, nem espírito, mas que se

manifesta por duas ordens de fenômenos que são o corpo e o espírito, não tendo estas palavras sentido senão por oposição, e esta oposição não se acha senão nos fatos.»

De tudo isto o que concluo é que Renan não admite mesmo que o homem tenha um corpo, mas que há uma substância, cuja natureza ele não indica, produtora de duas ordens de fenômenos, caracterizados pelo corpo e espírito. Essa concepção de uma substância geradora do corpo e do espírito, e fazendo de cada um destes uma ordem de fenômenos, constitui uma hipótese que não resolve com precisão a questão da existência da alma.

É uma espécie de espiritualismo unido ao mais sutil materialismo que forma no fundo a filosofia de Renan.

Se o corpo exprimisse a sua unidade quando é representado pela soma de fenômenos orgânicos, devidos à permanência de suas funções, e se também o termo alma fosse a expressão da soma de fenômenos psíquicos, o que se poderia inferir era que além da unidade do *eu espiritual*, havia também a unidade do *eu físico*, o que é inadmissível, porque seria estabelecer que o corpo era uma substância simples e não um composto constituído por diversas substâncias que se reúnem e formam órgãos e aparelhos com funções especiais.

Alexandre Bain, em sua obra já citada, depois de curiosas descrições dos fenômenos que se passam nos aparelhos orgânicos e sensitivos, por ocasião de qualquer operação psíquica, não deixa de reconhecer que «o espírito e o corpo são duas substâncias que podem ter mui poucas qualidades comuns, mas que não há em sua união nada mais misterioso do que na da inércia com a gravitação, na do calor com a luz. Se estranhamos que a natureza tenha aliado as funções intelectuais a um organismo material, é porque achamos que há alguma coisa que excede às propriedades ordinárias da matéria na possibilidade de encerrar em três libras de tecido gorduroso e albuminoso, composto de filetes delgados e de pequenos corpúsculos, todo o conjunto de fatos que constituem as nossas aptidões naturais ou adquiridas e todos os nossos conhecimentos. Se as pedras pregassem sermões, não admiraríamos que o cérebro também os proferisse.»

Mas é justamente porque as pedras não dão o menor indício de que pensam, que se nega esta faculdade ao cérebro, e se as pedras pensassem, deixariam de ser pedras e seriam espíritos.

Parece-me que para Bain os fenômenos orgânicos se acham unidos ou ligados aos fenômenos psíquicos, tão naturalmente como o calor à luz, o magnetismo ao sesquióxido de ferro, e a matéria inerte à gravitação; e não admitindo a dualidade da natureza humana, ou uma substância material unida a uma substância imaterial, não acredita também que o espírito e o corpo atuem um sobre o outro, ou, que o espírito se sirva do corpo como um instrumento, isto é, como um meio de agir sobre o mundo externo.

Em primeiro lugar, diz ele, «essa doutrina supõe que temos o direito de considerar o espírito como que isolado do corpo, e de afirmar as propriedades e faculdades dele nessa capacidade separada, quando não temos nenhuma experiência direta e muito menos qualquer conhecimento do espírito, separado do corpo. O vento pode atuar sobre o mar e as vagas podem reagir sobre o vento, mas conhecemos esses

agentes em estado de separação, vemos que eles existem independentemente um do outro, antes de entrarem em colisão; e até agora não houve ocasião de ver um espírito agir independentemente de seu companheiro material. Em segundo lugar temos razão para crer que todas as nossas ações mentais são acompanhadas de uma série não interrompida de atos materiais.

Desde a entrada de uma sensação até a produção externa da ação que lhe corresponde, a série mental não se acha um só instante separada da série de ações físicas. Uma perspectiva nova afeta a vista, sem demora produz-se no espírito um efeito dessa sensação — uma emoção — um pensamento que termina em manifestações exteriores pela palavra ou pelo gesto. Paralelamente à série de atos do espírito, marcha a série de ações físicas — os movimentos sucessivos dos órgãos chamados — olho, retina, nervo óptico, centros ópticos, hemisférios cerebrais e os nervos que vão do centro à circunferência, os músculos, etc. Enquanto se percorre o círculo da série mental — sensação, emoção e pensamento — produz-se um círculo não interrompido de efeitos físicos. Seria bem contrário a tudo o que conhecemos sobre a ação do cérebro, supor que a cadeia material se termina bruscamente em um valo material ocupado por uma substância imaterial, e que esta substância imaterial, depois de ter agido só, comunique o resultado da ação à outra borda da solução de continuidade material e determine a ação que responda ao estímulo primitivo; haveria assim duas margens materiais, separadas por um oceano imaterial, quando em realidade não existe solução de continuidade no aparelho nervoso. A única hipótese admissível seria que a ação do espírito e do corpo marcham unidas como os irmãos siameses.»

Estas observações poderiam ter valor, se acaso resolvessem, por um modo bem explícito, a questão relativa à possibilidade de serem os nossos aparelhos orgânicos os receptores e transmissores de todos os efeitos de nossas impressões e elaborassem o resultado de nossas percepções, ideias e pensamentos; mas todas essas concepções se volatilizam diante do estudo analítico dos fatos.

Não se tem visto, sem dúvida, o espírito agir separado do corpo, nem o corpo agir, em operações psíquicas, separado do espírito, assim como também não se sabe o modo pelo qual a vida se une aos corpos organizados. Conhecemos tudo isso, ou antes, formamos uma ideia que nos parece exata pelos atos ou manifestações que nos afetam; e em verdade não há absolutamente nenhuma semelhança intrínseca entre as operações do espírito e do corpo, quaisquer que sejam as condições que as determinem. Todo o órgão trabalha em uma esfera própria, onde se passam ou se realizam fenômenos físico-químicos sob a ação da vida e se elaboram produtos necessários à manutenção desta, e na maior harmonia com o que se realiza em outros órgãos e aparelhos da economia, concorrendo cada um na esfera de sua atividade para o resultado geral.

O sistema cérebro-espinhal não escapa à lei, e ainda que não constitua um centro de unidade, como já deixei dito, a sua ação sobre todo o organismo é mais particular e se faz sentir com mais força.

O exemplo formulado por Bain é de uma insuficiência manifesta. Nova ou velha, uma paisagem determina impressão em um artista ou em um homem que a percebe, e diz Bain «que sem demora se produz no espírito o efeito de uma sensação emotiva, um pensamento que termina em manifestações exteriores pela palavra ou pelo

gesto, o que se resolve no seguinte: um indivíduo afetado por uma sensação, essa sensação é transmitida a um certo grupo de corpúsculos cerebrais que entram em vibração e manifestam a impressão pela palavra e pelo gesto, havendo paralelamente a esta série de atos cerebrais movimentos em todo o aparelho visual — olho, retina, nervo óptico, etc.»

A operação não me parece ter a simplicidade de um fonógrafo ou do gramofone. Uma paisagem só nos pode impressionar e produzir sensação emotiva, quando sobre ela aplicamos o nosso aparelho visual, o que já implica um ato volitivo, seguido imediatamente de certa atenção. A impressão chega ao sensório que faz vibrar um grupo mais ou menos extenso de células cerebrais, mas se transmitir puramente o efeito da impressão, a palavra ou o gesto só exprimirá uma imagem sem cor da impressão, um *flatus vocis,* e nada dirá da grandeza e beleza da paisagem, do quadro que emoldurava, coisa que é o resultado de um processo intelectual e comparativo, de uma verdadeira abstração, sem o que nenhuma ideia se poderia formar da beleza e encanto da paisagem. Portanto a sensação chega ao sensório, provoca a vibração celular, e antes da transmissão dos efeitos da impressão, é preciso que haja quem compare essa sensação e a distinga de outras anteriores, despindo-a por abstração dos caracteres que as possam confundir, formando o modo de representá-la, idealizando-a, ou em sua realidade; do contrário seria necessário admitir que o grupo de células que recebeu a impressão transmite a certo grupo, próximo ou distante, a impressão, com ordem de examiná-la, a outro para compará-la e instruir um processo de abstração, e a outro para formar a ideia representativa que seria reproduzida pela palavra ou pela pintura.

Onde estará a maior dificuldade? É nisto, ou na concepção de um princípio simples, ativo, imaterial, que, recebendo, por intermédio dos sentidos, do sistema nervoso e do cérebro, as sensações e impressões, manifesta a sua existência por atos especiais para os quais se serve do cérebro como instrumento?

E depois não é exato, como querem os materialistas, que as manifestações do espírito sejam *sempre* o resultado de sensações, pois que tal caso, como muito bem diz Paulo Janet, «seria preciso que houvesse um sistema nervoso para tornar a sensação possível, e um outro para tornar possível a concentração das sensações e a formação das imagens e sinais, e assim como a um cego falta uma fonte de sensações e por conseguinte uma fonte de ideias, pelo mesmo modo o espírito ao qual faltasse uma certa parte do cérebro, ou estivesse afetado nas condições necessárias para a formação das imagens e sinais, tornar-se-ia incapaz de pensar, pois que o pensamento puro, sem ligação qualquer com o sensível, parece impossível nas condições atuais de nossa existência finita.»

Acho dificuldade em compreender como uma impressão transmitida a uma substância material poderia produzir nesta ideias, pensamento, memória e consciência, porquanto uma substância material só pode provocar em sua continuidade um estado idêntico ao seu, e não transportar ao mesmo tempo o ato e a consciência que o acompanha, sendo inadmissível que duas partes distintas tenham uma consciência comum.

Este poder que entende, pensa, quer, escolhe, e que não sabemos o que seja, diz o colaborador do *Jornal do Comércio,* «que se assina Labieno e a que antecedentemente

me referi, tem propriedades, aptidões, faculdades que essencialmente se distinguem das propriedades desse *quid* que a filosofia chama matéria. Atribuir-lhe pois as qualidades da matéria é saltar um valo maior do que o assinalado por Bain, entre as margens da substância material, que têm de ser transpostas pelas impressões e sensações, transformadas em seguida em faculdades ou atos mentais. Ninguém contesta a ação, a influência do mundo externo sobre o espírito e é daí mesmo que procedem os conhecimentos sensíveis.

O mundo externo fornece os elementos empíricos; a inteligência os elabora, interpreta-os, trabalha-os e produz o conhecimento, segundo as suas leis. Já a filosofia antiga dizia: *Quid, quid recipitur, recipitur ad modum recipientis*.»

Da sensação ao pensamento há um valo, pois que a sensação é a condição necessária, mas não a condição suficiente do pensamento. Todas as imagens juntas não podem chegar a formar um verdadeiro pensamento, uma ideia abstrata ou universal. Bossuet, segundo o padre Fernandes de Sant'Anna, emitiu um conceito profundíssimo, quando disse que as operações intelectuais são operações que supõem uma razão conhecida de nós. Continuando, diz esse erudito escritor: «a sensação, por exemplo, dá-se como simples fato; tem certamente, como todas as coisas, o seu *como* e o seu *porquê*, mas estes elementos não existem para ela, porque não podem *sentir*. A sensação é a ininteligência absoluta, não assim as operações intelectuais: quando se julga, conforme mostra Rabier, que duas linhas são iguais, sabemos *por que* as julgamos iguais: é porque vemos que realmente assim são. O juízo tem pois em si mesmo *a sua razão* de ser, sua justificação, seu motivo; está baseado sobre sua percepção, sobre um conhecimento, sobre a evidência. Para si mesmo o juízo não é um problema; enquanto que a sensação seria para si mesma um problema, se pudesse haver algum problema para ela.

Sentir é ser cego; julgar é ser iluminado. A sensação é a ausência da inteligência; o juízo é a inteligência.»

Taine, em seu livro sobre *A inteligência*, diz: «quando se estuda a sensação vê-se que a condição necessária e suficiente é um movimento íntimo de um centro nervoso; que esse movimento seja desconhecido, pouco importa; tal ou tal, ele é sempre um deslocamento de moléculas, mais ou menos complicado e propagado, nada mais. — Ora, que relação poder-se-á imaginar entre esse deslocamento e uma sensação?

Células constituídas por uma membrana e por um ou muitos núcleos acham-se semeadas em uma matéria granulosa, espécie de polpa mole ou de geleia acinzentada, composta de núcleos e de inumeráveis fibrilas, essas células se ramificam em delgados prolongamentos que provavelmente se unem com as fibras nervosas, e supõe-se que por esse meio elas comunicam entre si com as partes brancas condutoras. Enchei os olhos e a memória de todas as preparações anatômicas e de todas as chapas micrográficas que nos mostram esse aparelho, suponde o poder do microscópio indefinidamente aumentado e o aumento levado até um milhão ou bilião de diâmetros. Imaginai a fisiologia adulta e a teoria dos movimentos celulares tão adiantada como a física das ondulações etéreas; suponde que se saiba o mecanismo do movimento que se produz, durante uma sensação, na substância cinzenta, seu circuito de célula a célula, suas diferenças, conforme desperta uma sensação de som ou uma sensação de cheiro, a

relação em que está para com os movimentos caloríficos ou elétricos; mais ainda, a fórmula mecânica que representa a massa, a velocidade e a posição de todos os elementos das fibras e das células em um instante qualquer de seu movimento. Não teremos mais do que movimento e um movimento, seja qual for — rotatório, ondulatório ou outro diverso — não se assemelha em nada à sensação do amargo, do amarelo, do frio ou do calor. Não podemos converter, uma em outra, as duas concepções, e entretanto os dois fatos parece terem qualidades absolutamente diversas, por modo que a análise, em lugar de encher o abismo que os separa, parece ao contrário alargá-lo ao infinito.»

Tyndall é também de opinião que é inexplicável a passagem da ação física do cérebro aos fatos correspondentes da consciência. Reconhecemos, diz ele, segundo Liard, «que um pensamento definido e uma ação molecular definida do cérebro se produzem simultaneamente; não possuímos o órgão intelectual, nem mesmo aparentemente um rudimento do órgão de que precisaríamos para passar pelo raciocínio da primeira à segunda. Esses fenômenos se manifestam conjuntamente e não sabemos por que. Ainda mesmo que o nosso espírito e nossos sentidos adquirissem bastante desenvolvimento, luz e força para nos permitir ver e sentir as moléculas do próprio cérebro, ainda mesmo que fôssemos capazes de seguir todos os movimentos, todas as combinações e descargas elétricas que existissem; ainda mesmo que tivéssemos conhecimento íntimo dos estados correspondentes do pensamento e do sentimento, estaríamos tão longe, como nunca, da solução do problema: como ações físicas se ligam a fatos de consciência? O abismo que separa essas duas classes de fenômenos será sempre insuperável pela inteligência.»

Não é também diversa a linguagem de Du Bois-Reymond, citado por Liard em sua obra *A ciência positiva e a metafísica*.

«Que relação, diz o grande fisiologista alemão, posso conceber de uma parte entre os movimentos definidos de átomos definidos em seu cérebro, e de outra, entre fatos primordiais, indefiníveis e incontestáveis, tais como a dor ou o prazer que sinto, um sabor agradável, o perfume de uma rosa, o som de um órgão ou a cor vermelha que percebo?… É absolutamente inconcebível que átomos de carbono, de hidrogênio, de nitrogênio e de oxigênio não sejam indiferentes às suas posições e aos seus movimentos passados, presentes e de futuro. É inteiramente inconcebível que a consciência resulte de sua ação simultânea.

Em uma palavra, a fusão e unidade dos fenômenos físicos não tem nada de estranho ao pensamento, porque mediante cálculo ele pode converter as fórmulas, umas nas outras, mas do fenômeno mecânico ao fato de consciência não há conversão inteligível, e em um não se pode ver a transformação em outro.»

Não me ocuparei longamente da célebre teoria do duplo aspecto dos fenômenos psíquicos de que falam Taine, Ribot e Lewes, sustentada por H. Spencer, para mostrar que a distinção entre o objetivo e o subjetivo não lhe parecia corresponder a uma separação essencial dos fenômenos; somente o aspecto muda, conforme ele é visto de dentro ou de fora, sendo pois as sensações os aspectos subjetivos das mudanças que objetivamente são pulsações nervosas, e o que é objetivamente uma onda de movimento molecular, propagado por um centro nervoso, é subjetivamente uma unidade de estado

de consciência análogo ao que chamamos choque nervoso… Uma ideia é o lado psíquico daquilo que representa, no lado físico, um grupo implexo de mudanças moleculares.

A obscuridade desta linguagem denota bem toda a dificuldade que sente o filósofo inglês em explicar como a matéria pode ser um princípio determinante ou a condição intrínseca da atividade própria do ser. Quando ou por que modo as sensações seriam aspectos subjetivos das mudanças que objetivamente são as pulsações nervosas?

Um grupo implexo de mudanças moleculares poderá em tempo algum transformar-se em ideia ou pensamento, e como um movimento físico que é sempre produzido por uma causa extrínseca ou intrínseca mudaria de natureza e se tornaria uma unidade de consciência?

Quando se estuda o modo pelo qual se manifesta o pensamento, reconhece-se que este se esquiva às leis que presidem ao movimento mecânico, pois que este, passivo, reversível, muda de forma, mas não muda de natureza. Pode o movimento de translação mudar, sob a influência de uma causa extrínseca, em movimento vibratório, e mudar ainda de direção e velocidade, mas sempre sob a forma de movimento, conservando o estado potencial existente com a sua forma própria, e sem tendência para mover-se antes de um modo que de outro. Tais são, segundo lembra o padre Fernandes Sant'Anna, as leis que regulam os movimentos mecânicos, ou dos corpos brutos e mortos. Nos corpos vivos, os movimentos, naquilo que não estão sujeitos e adequados à matéria inerte, se manifestam sob a influência de outras leis e se acham em íntima conexão com o princípio inerente à vida e a dirige, ou tem o seu ponto de partida em uma atividade superior e imaterial que reside nos seres animados. Descobrem-se assim no homem, segundo observa o padre Fernandes de Sant'Anna, na obra citada, além de movimentos mecânicos, passivos, movimentos *automáticos* que se dão em nós e procedem de nós, mas independentemente de nosso conhecimento e querer, e sobre os quais não temos influência alguma direta, tais são os movimentos próprios da vida orgânica como os movimentos de sístole e de diástole, os peristálticos e antiperistálticos dos intestinos; há os movimentos *autônomos* provocados pelas imagens, sensações e paixões independentemente de nossa vontade e até contra ela. Estes movimentos dão-se em nós e procedem de nós, como os precedentes; mas temos sobre eles uma grande influência mais ou menos direta. Podemos, por exemplo, opondo imagens a imagens, coibi-los (pela distração) ou provocá-los, avivando as imagens e excitando outras que favoreçam o movimento. Em todo o caso, para que o movimento se realize, sempre será necessário, na maioria dos casos, que a vontade *largue a corda* à sensibilidade e à paixão. Mas se a vontade se mantém firme, se não desce a parlamentar com o vulgo ignóbil das paixões, se às suas exigências opõe esse terrível *não* que, vibrado por lábio consciencioso e digno, faz estremecer a paixão, se a vontade se mantém no seu posto de honra e de comando, o movimento poderá talvez seguir-se em alguns casos e será *sentido*, mas não *consentido*, e na alegria e nos júbilos da consciência a vontade receberá os parabéns da virtude. Há os *movimentos espontâneos e voluntários* propriamente ditos; os primeiros dirigidos pelo conhecimento sensitivo, derivado das sensações; os segundos ou os *movimentos voluntários e livres*, provocados ciente e conscientemente pela vontade ou consentidos por ela, depois de espontaneamente

excitados. Nestes movimentos a vontade é dirigida pela inteligência ou razão, os movimentos porém são previamente executados pelas faculdades orgânicas. Se os centros destas forem lesados, as ideias e a vontade podem muito bem existir, mas o movimento não se seguirá por lhe faltar o instrumento mecânico.»

Vê-se por tudo isto que o pensamento não podendo ser reduzido a um movimento mecânico, não chegariam um e outro a constituir, como pretendia Taine, dois aspectos do mesmo fenômeno, traduzido por movimento, visto de fora, e por pensamento, visto de dentro.

Um fenômeno único com dois aspectos ou duas faces — uma objetiva e outra subjetiva — ou como uma medalha que tem verso e reverso, não implica contradição, tanto mais quanto haveria um subjetivo sem sujeito distinto do objeto? E, como muito bem diz Naville, não se faz ideia do que possa ser a face objetiva de um fato subjetivo, nem da semelhança que possa haver em uma medalha voltada em tal ou tal sentido ou mudada em sua posição, com um ato mental em que se dão duas ordens de fenômenos distintos percebidos pela consciência — uma de natureza psíquica, outra de natureza física — concluindo ele por dizer que a teoria dos dois aspectos, longe de destruir, reforça, pelo contrário, a teoria da dualidade da natureza humana ou da existência de uma alma unida ao corpo, sendo essa alma não somente espiritual como imortal.

A espiritualidade da alma se deduz da tendência que esta mostra para o conhecimento da verdade, do bem e do belo. Não adquirimos o conhecimento da verdade senão pela ciência que é o complexo de dados certos reduzidos à unidade por um mesmo princípio. Não se pode chegar a essa unidade senão pela generalização que é uma operação indispensável e essencial, sem a qual não sairíamos do particular que pode ser o ponto de partida, mas nunca o objeto da ciência.

Montefeltro, de cuja conferência sobre a espiritualidade da alma extraí essas judiciosas considerações, «faz ver ainda que a ciência, aspirando ao imutável, ao universal, procura nas coisas o elemento estável, o tipo que reúne em si os particulares, a essência comum que os constitui, tendendo assim para o geral, que é o seu característico; e para deixar o particular, que é instável e não pode levar a qualquer conclusão que abrace a generalidade, é preciso entrar no domínio da abstração, formando conceito diverso sobre os elementos acidentais comuns a outros objetos e que lhes dão uma categoria especial. Assim se formou a ideia ou o conceito do triângulo, da esfera, do corpo líquido, etc., que não se pode reduzir a uma figura material. Pode-se traçar na pedra uma *esfera*, mas *não* a esfera, uma árvore, mas *não* a árvore, isto é, o seu conceito, a sua abstração. Eu posso com efeito adquirir o conhecimento de um objeto esférico, mas não chegar a formar a ideia científica de *toda* esfera, senão por um conceito imaterial ou espiritual, que só poderia proceder de um princípio da mesma natureza, que é a alma.»

A vista, diz Delmas, em seus *Estudos religiosos*, «vê um triângulo em uma pedra; a imagem reproduz *esse mesmo triângulo*; mas nem a vista, nem a imaginação dizem o que é o triângulo; só a inteligência o *define*, e nessa definição descobre uma ciência toda inteira. O mesmo se dá com os outros objetos que os sentidos não sabem ler o *ser* que neles está latente; é a inteligência que lá por dentro lê o que é o objeto que tem

presente; *intus legit quod quid est*. É assim que os caracteres de um livro apresentam, sem o saberem, a significação das palavras que o espírito compreende.»

Nunca logrei compreender que a ciência pudesse ser criada pelas imagens sensoriais ou pelas forças da matéria, e estas, independentemente de uma atividade espiritual, chegassem a descobrir as leis gerais que as regem e as propriedades que elas apresentam.

Seja como for, não é somente a ciência que nos dá, em seus processos de generalização e abstração, a convicção da espiritualidade da alma, mas também a arte revelada nessas obras-primas que fazem o orgulho do homem e mostram o seu valor e dignidade, exprimindo o belo em sua forma luminosa e cuja intuição constitui o gênio do artista. Se este em muitos casos, em que faz uma admirável aplicação das leis da mecânica, consegue formar combinações surpreendentes e produz obras que são utilmente aproveitadas pela indústria e pelo comércio, nessas mesmas combinações se encontra o cunho de um trabalho ou operação que não pode ser o resultado de uma função ou de uma coordenação de forças ativas da matéria, tanto que o artista concebe a obra e trata de executá-la, e se, depois de pronta, reconhece que ela não exprime o seu ideal ou o ideal que havia sido figurado na imaginação, volta a dar ao artefato novas disposições e a realizar diversas combinações até chegar ao fim desejado. Revista-se a matéria de uma força de atividade qualquer que seja, nunca se chegará a compreender que ela seja capaz de realizar uma obra de arte ou de imaginação, usando de processos que, só pela variedade e complexidade manifestadas, implicam a existência de um princípio anímico transcendente. Nas obras de arte há invenção e se produzem coisas de que não se podia ter a impressão por intermédio do mundo externo. Onde foi Fídias encontrar um modelo para a sua Minerva, — Miguel Ângelo para o seu Moisés? *Parla*, dizia-lhe o sublime artista, batendo com o martelo sobre o mármore, transfigurado pelo ideal em uma fulgurante realidade, que emocionava como expressão sensível do belo e do verdadeiro em seu esplendor.

Uma obra de arte, como a *Ilíada* e a *Odisseia* de Homero, a *Eneida* de Virgílio, a *Divina Comédia* de Dante, a *Jerusalém libertada* de Tasso, os *Lusíadas* de Camões, o *Paraíso perdido* de Milton, o *Fausto* de Gœthe, e todas as tragédias de Shakespeare, têm em si alguma coisa que transpõe o mundo da matéria, vai além, muito além em busca de um princípio universal, até chegar à beleza infinita, ao seio de Deus, de quem o espírito tira a sua força na idealização de suas obras.

O gênio para o materialista é uma das manifestações das forças da matéria, ou o resultado de maior quantidade de células e de fósforos no cérebro. O orgânico procede do inorgânico, diz Lefévre em sua *Filosofia*: «o movimento é o estado geral dos elementos primários — o grande fator das combinações moleculares — que a seu turno o determinam e o variam ao infinito. A cada movimento corresponde uma forma ou um estado caracterizado pela fluidez, cristalização, célula, organismo vegetal e animal, sensação, pensamento. O organismo não contém mais do que o inorgânico.»

Tudo isto ultrapassa as raias do senso comum e o que a reflexão e o estudo da natureza humana nos ensinam a cada instante; e assim todos os conceitos dos materialistas contra a ideia real e positiva da espiritualidade da alma, fazendo-a proceder de uma ordem física e de imagens grosseiras até chegar à ordem metafísica,

não conseguirão nunca destruí-la em seus princípios fundamentais, como estes também permanecem inabaláveis em relação à ideia da imortalidade.

No mundo fala-se em nomes e obras imortais, mas quando se trata do princípio ou agente que imprimiu esse cunho luminoso da imortalidade, nega-se a sua existência, assim como se nega a existência da alma, e a cada passo se diz: é um espírito superior ou divino e nunca: é uma matéria transcendente e genial…

Mas vejo que me enganei, pois que hoje está muito em moda o termo *cerebração* para se indicar a inteligência de um indivíduo, ajuntando-se a esse termo os adjetivos qualificativos e superlativos para a expressão de seu valor, ou da ideia que se deve fazer da *cerebração*, e talvez da ação cerebral de um indivíduo!

Empregado para indicar que é de valor o instrumento do espírito, esse termo pode ser admitido, sem que daí se tire qualquer noção doutrinária que é muitas vezes artificial e se afasta do bom senso. «A natureza reivindica sempre o seu direito e impele o espírito para o caminho da verdade. Daí nascem as contradições. O filósofo sectário diz: sim; o bom senso diz: tal filósofo julga ouvir sempre a mesma voz e não sente que o bom senso clama contra as suas teorias inqualificáveis.»

Do dualismo da natureza humana decorre uma outra consequência, e é que o espírito não poderia, por suas qualidades intrínsecas e pelo papel que representa na vida do homem, seguir a sorte do corpo e com este aniquilar-se, apesar das relações íntimas que existem entre um e outro, fazendo com que Malebranche dissesse estar persuadido que, entre as disposições do cérebro e as da alma, havia uma correspondência tal que não aparecia mau hábito na alma que não tivesse o seu princípio no corpo. Mas não se segue daí que haja identidade; e se por outro lado é inegável que a parte material constitui o instrumento, é a expressão da vida intelectual e moral e obedece assim à parte espiritual, sob cuja dependência ela se acha, não é entretanto menos certo que ela, sem ser o seu princípio nem o seu fim, exerce uma influência manifesta nos atos psíquicos ou sobre o próprio espírito, que apesar disto nunca deixa de dominá-la. Essa subordinação e dependência persistem até ao termo da vida, em que a alma se separa, para preencher outros destinos e viver de uma outra vida, ao passo que a substância material ou corpórea, sujeita às leis físico-químicas sem a direção dada pela vida, começa a desagregar-se, a dissolver-se e a reduzir-se aos seus mais simples elementos, de que a natureza se apodera, segundo a expressão de Bossuet, para a formação de uma outra obra, sendo encontrados por toda a parte, não como novas gerações, mas como coisas muito antigas de que a industriosa Providência se sirva para renovar os gêneros e as espécies e variar os aspectos do mundo. Levados no turbilhão da vida, eles passam de um a outro corpo e entram assim na natureza inorgânica, mas temporariamente, por que depois penetram pela porta da vida na natureza orgânica, donde têm sido expelidos, continuando o círculo de suas metamorfoses incessantemente renovadas. A própria vida os faz voltar à natureza inorgânica, eliminando-os e substituindo-os por outros. Mas para onde quer que eles se dirijam, e qualquer que seja a forma que tomem, eles não são destruídos e persistem eternamente.

Quanto à outra parte da natureza humana — o espírito — simples, indivisível e imaterial, que subsiste por si mesmo, representa a vida psíquica revelada pela inteligência ou pensamento, pela razão, pela vontade e pelas ideias que, em sua unidade

e imutável persistência, tem do geral, do abstrato e do infinito, não pode assim estar sujeito à ação e ao trabalho das forças psíquicas e mecânicas a que o corpo se acha submetido e entregue logo que se extingue a funcionalidade. O *eu* tem consciência e sente, como diz Cícero, que é movido por sua própria força e não por uma força estranha e que aquela nunca o abandonará: é o que faz a sua imortalidade.

Era o que Platão já fizera ver, dizendo que o corpo, ao passo que se dissolvia lenta e gradualmente, a alma, em virtude de suas qualidades intrínsecas, não podia morrer. A vida, sendo a partilha comum de todos os seres organizados, não poderia dar-nos a explicação da gênese da inteligência e das faculdades mentais do homem e muito menos da imortalidade da alma, se esta ideia não surgisse do espírito por uma intuição do *eu* e pelos processos formulados, segundo as leis da razão.

O homem, por suas qualidades, bem mostra, como já procurei demonstrar, que não foi obra do acaso ou das forças mecânicas da matéria, mas sim criado com um desígnio e fim determinados, revelando por isto no fundo de seu ser em que reconhece aliás a contingência e limitação, e sabe que tem de ser aniquilado pela morte, uma aspiração incessante, tenaz, persistente, para penetrar o infinito e atingir a felicidade suprema.

Ele pode alcançar tudo que o mundo contém de mais esplêndido — riqueza, honra, força, dignidades, autoridade e ciência — mas nada disso o satisfaz!

A fortuna lhe sorri pelo acúmulo de imensa riqueza, mas ele não se sente satisfeito, porque vê e sente também que esta lhe desperta cuidados, e traz somente gozos que não desassombram o seu espírito ou não correspondem ao seu ideal, às suas aspirações tendentes a um fim mais nobre que ele não sabe definir, mas que em todo o caso não corresponde aos seus desejos, e se fornece alguns prazeres, não impede que o homem se torne vil e desprezível, e que os prazeres, como disse um ilustre pregador sagrado, acarretem a saciedade e depois da saciedade o tédio da vida, que converte o homem no mais miserável dos seres.

O homem pensa às vezes que poderá chegar a supremo grau de felicidade se conseguir elevar-se acima dos seus semelhantes pelo comando, renome, honras e glória, e emprega todos os meios, nem sempre dignos e honestos ou nobres para alcançar o resultado ardentemente cobiçado, mas em breve reconhece que nada disso representa um valor real, acima do seu ideal.

César, Aníbal e Napoleão, de uma conquista caminhavam para outra conquista, e a ambição, sempre renascente no desígnio de conquistar o mundo, subjugar os povos e nações, os fez por fim reconhecer, na queda que sofreram, a inanidade de seus esforços, a aversão e maldição que provocaram os seus processos violentos, usurpadores e tirânicos, que aliás nunca lhes trouxeram ou despertaram, senão momentaneamente, o contentamento necessário para que se julgassem felizes e não sentissem que se o poder e o domínio trazem fascinações e deslumbramentos, acarretam consigo profundas amarguras e cruéis decepções. Não é a isto que aspira o nosso espírito. Este almeja uma felicidade sem jaça, que não lhe trazem aliás as honras, o poder e a grandeza que o mundo lhe oferece.

Abrir pela ciência o sulco luminoso da verdade é oferecer à nossa alma as mais deslumbrantes delícias, mas a ciência é infinita como Deus, e o homem apenas poderá,

nesse mar imenso de luz, colher uma parte da verdade depois de grandes lutas e esforços, e, ainda em cima, sente-se avassalado pela ideia de que talvez os trabalhos, que lhe consumiram anos de uma vida tão curta, sejam corrigidos e ofuscados pelos de outros mais eruditos e marcados com o selo do gênio; por isto Newton, que havia penetrado no mundo planetário e descoberto as leis que o regem, deslumbrando a humanidade com a sua obra genial, dizia nas proximidades de seus últimos dias: não sei o que pensará a posteridade de meus trabalhos; quanto a mim, parece-me que não passei de uma criança que, brincando na praia extensa do mar, acha ora um seixo mais polido, ora uma concha um pouco mais brilhante, ao passo que o grande oceano da verdade se estende inexplorado diante de meus olhos! Newton via a sua obra por meio da qual desvendava os mistérios da estabilidade do universo, e ainda nutria dúvida sobre a grandeza e alcance de suas descobertas e o destino que lhes reservava a posteridade, julgando que não havia feito o que desejara.

O espírito tem ânsia de conhecer tudo, ir além do que sabe e mergulhar nesse oceano de verdades misteriosas, e o que alcança não o deixa satisfeito, sendo certo, como diz Montefeltro, que o homem, raciocinando e refletindo, é obrigado a reconhecer uma desproporção entre as tendências de sua natureza e os bens de toda a espécie atualmente postos à sua disposição.

Ele quer saber, amar e gozar, e desde a aurora do nascimento até o termo da vida, o que alcança não chega a satisfazê-lo e torná-lo verdadeiramente feliz. Há no homem uma capacidade imensa que nunca se enche; ele é levado por um movimento que não tem termo, donde se segue que a sua natureza, a não ser a expressão de uma realidade que se manifesta subjetivamente, constituiria uma desordem na ordem universal, onde todos os seres estão satisfeitos. O átomo recebe o seu bem-estar do meio em roda do qual ele gravita, a planta do solo que a nutre, do ar que respira, do orvalho e e da chuva que servem para dissolver os elementos que devem ser aproveitados, dos raios solares que a iluminam e provocam as combustões orgânicas e os fenômenos respiratórios, os brutos das sensações que se sucedem em seu organismo, pelas quais são guiados em seus atos mentais e na realização dos seus instintos. Somente o homem está condenado a desejar sempre e a morrer enganado, vítima de uma mentira, o que seria um horror se do fundo ou âmago de sua natureza não vibrasse ou surgisse o grito da imortalidade de sua alma.»

Mas dizem: se tudo morre no universo, como poderia subsistir do homem a parte a que se dá o nome de espírito? A imortalidade da alma não passa assim de um mito infantil. O que se vê no mundo é o trabalho incessante da reprodução, desagregação e da transformação da matéria em contínuo movimento… Mas quando se estuda a série dos seres, reconhece-se que o homem, posto de lado o seu corpo, é o único ser que no mundo tem uma consciência que excede os limites do tempo, que pensa e quer saber sob a forma da eternidade. Ele representa no mundo, segundo Piat, o reino da inteligência e do livre amor, e por que não gozaria de uma exceção e não teria a sua natureza sujeita às leis de uma ordem à parte? Não é lógico pois que se negue a imortalidade da alma em nome da mortalidade dos seres inferiores e que se submeta tudo a um só tipo de atividade e que esse tipo seja menos rico e o menos rico da universal energia.

Quando lendo ou estudando a história da humanidade, os atos e ações dos homens, vemos que neste mundo passaram impunes e até, por um escárnio, cobertos de honras e de imenso poder, os monstros mais asquerosos, os assassinos mais impávidos e degradantes, ou muitos que calcaram aos pés todas as leis morais, ao passo que milhares de outros, de vida pura, incapazes de qualquer ato que não fosse a expressão dos mais nobres e elevados sentimentos, inabaláveis no bem, na caridade, na justiça, no amor de Deus e de sua Pátria, não deixaram de ser perseguidos, torturados, e morreram esmagados ao peso dos mais cruéis sofrimentos, preferindo todos os infortúnios à abjuração de sua fé e ao respeito e culto às leis da honra, será impossível que sobre a vida do justo, do ímpio, ou do monstro humano, Deus não tenha inscrito, como diz o padre Monsambré, esta palavra em que resplandecem flamejantes as promessas e ameaças de sua justiça: imortalidade!

Foi assim que Kant, levado também pela concepção do soberano bem, deduziu a ideia da imortalidade da alma, dizendo e sustentando que esta devia ser imortal para continuar a progredir na perfeição que a razão impõe como um dever. A harmonia da virtude e da felicidade, segundo o grande moralista, intérprete da razão universal, constitui uma ordem necessária de coisas, cuja realização é impossível sem Deus, e este com atributos que tornem possível esse soberano bem, o que seria ainda incompreensível sem a imortalidade da alma.

Deus existe; a alma existe e se esta existe, é impossível que não seja imortal, por que só assim se compreende que não pudessem ter o mesmo fim — Nabis, Nero, Calígula, Vespasiano, Cômodo, um Vicente de Paulo e outros grandes apóstolos do bem quase absoluto e de uma santidade e virtudes acima do que a razão pode conceber de mais transcendente em sua pureza.

O espírito, diz Santo Agostinho, não pode morrer, porque então não seria um espírito, mas uma coisa que recebera a vida do espírito.

Insistindo muitas vezes sobre o argumento tirado de nossa aspiração natural à imortalidade, ele diz que todos os homens aspiram à felicidade, e a felicidade não poderá ser uma verdade, sem que aquele que a goze deseje também a continuação. Ora, um homem não pode verdadeiramente ser feliz se não tem o que deseja, e por conseguinte a vida do espírito deve ser eterna, ou então a felicidade será impossível. A natureza pois conta com a imortalidade.

Aos que lhe objetavam que, segundo essa concepção, todos, incluídos os maus, deviam adquirir a felicidade, Santo Agostinho respondia que a felicidade é concedida aos bons não porque cobicem a felicidade, mas porque desejam ser bons. A felicidade é a recompensa da virtude, e como nem todos procuram ser virtuosos, somente aos bons é concedida a necessária recompensa.

Não são unicamente os mais notáveis filósofos e os grandes doutores da Igreja católica e teólogos eminentes que encontram nas aspirações insaciáveis de nossa natureza para a felicidade irrealizável neste mundo, uma prova da imortalidade da alma. Garrière, citado por Büchner, diz que a imortalidade é um postulado necessário em face dessas aspirações e da inclinação irresistível que nos leva a procurar a solução de tantos enigmas: tão grande número de males sobre a terra produziria uma dissonância desagradável no acordo universal, se esta não pudesse ser resolvida perdendo-se no seio

de uma harmonia superior, em que esses males servem à purificação e ao aperfeiçoamento da personalidade.

Os sectários do materialismo julgam que essas aspirações para uma felicidade que neste mundo não se realiza com a posse de todos os bens, não resolvem a questão, porque a segunda vida não seria mais do que uma edição da primeira, corrigida e aumentada, mas com as mesmas lacunas, as mesmas contradições e a mesma ausência de resultado definitivo, e depois seria matematicamente impossível haver, nesses mundos além, espaço para acomodar tantas almas! Eles acrescentam que a crença na imortalidade, em vez de imprimir, pela religião que a sustenta, um sentimento elevado a todos os homens no amor de uns para com os outros, pelo contrário não opõe o menor obstáculo a que em nome dessa religião sejam condenados à morte Galileo e Giordano Bruno, como Calvino fez supliciar por serem hereges: Miguel Servet, Jaques Burnet e Valentim Gentilis; mas em que concorreu para isso a ideia de imortalidade conexa à de religião? O que verdadeiramente repugna é que em nome de sua doutrina, eles assinalem o mesmo fim ao justo, ao virtuoso e ao ungido de todas as refulgentes grandezas morais, e aos monstros que existiram e ainda aparecem neste mundo, com muita frequência.

É lamentável que surjam do seio da natureza monstros humanos; é pena, diz Maudsley, «que em uma queda se quebrem as pernas, ou que muitas pessoas possam morrer sob as avalanches de neve, que rolam ou se precipitam dos altos cumes dos Alpes, porém ainda mais lamentável seria se, para poupar essas existências, fossem derrogadas as admiráveis leis que regem a gravitação dos corpos, e assim também porque há perversos, seria bem triste que os bons não fossem satisfeitos em suas aspirações à felicidade que somente pode ser realizada pela imortalidade da alma.»

Os materialistas negando a existência da alma não podem *ipso facto* considerar a imortalidade desta senão como pura ficção, derivada do desejo insaciável de viver e das ilusões do sonho. Foi dessa ânsia de viver que Epicuro e Schopenhauer fizeram o princípio da existência ativa, e que sem ela não podia durar. O homem só, diz Bourdeau, «elevando-se à ideia de lei, sabe por exemplo de todos, que vê morrer em volta de si, que a sua vida terá um fim ou termo, e a apreensão ou o medo da morte torna-se uma forma inversa da adesão à vida. Ele não pode resignar-se a desaparecer no nada, porque semelhante resultado revolta o mais incoercível de seus instintos. Certo de que há de morrer, esforça-se por escapar, pela esperança de sobreviver, ao desespero de um fim, e se embala na crença de que a sua vida continuará em outras condições; sonha então com uma segunda existência que prolonga ao gozo de seus votos, aquela cujo termo é tão breve.»

Os materialistas sustentam que a crença na imortalidade da alma não passa assim de um sonho, mas esse sonho é uma verdadeira intuição de um fato pressentido pelo homem, qualquer que seja a origem ou procedência. E depois esse sonho não foi assinalado por um homem só, mas tornara-se universal; e diz um escritor, como já indiquei precedentemente: *quod natura universaliter confitetur necesse verum est. Naturam enim naturaliter et universaliter mentire impossibile est.*

Stuart Mill faz ver que isto poderia ter-se dado quando os homens pouco ou quase nada sabiam do que se referia aos limites da natureza, mas depois que o

conhecimento das coisas se alargou, o número dos dissidentes tem crescido principalmente entre os espíritos cultos.

Não se pode duvidar que sempre houve, e ainda hoje há espíritos cultos, que não acreditam na imortalidade da alma, mas são também em número considerável os que sustentam essa crença com argumentos de grande valor, entre os quais se acha incluído não somente o que resulta da impossibilidade que Deus quisesse o aniquilamento do ente que, na frase de Stuart Mill, é a sua obra mais nobre e brilhante, sem conceder-lhe pela imortalidade a realização de sua perfectibilidade, como o que se traduz por um desejo instintivo da vida eterna.

Já o desejo insaciável de viver é uma forma idêntica à necessidade de felicidade que o homem experimenta no âmago do seu ser; e enquanto goza da vida, aspira alcançar a sua realização. É naturalmente e invencivelmente que o homem quer viver e ser feliz, e ele, que pensa em milhares de acidentes, que podem impedi-lo de chegar à meta de seus desejos, teme a morte, tanto mais quanto, sujeito às leis da obrigação moral e consciente de que nem sempre os seus atos foram justos e dignos, receia instintivamente o castigo que o seu criador lhe possa infligir.

Os materialistas não deixam de apregoar que os governos trataram sempre de arraigar a crença na imortalidade da alma para conterem os povos e dominá-los mais facilmente, acenando-lhes com o castigo na outra vida, se não sopitassem os seus instintos perversos; e este parecer é sustentado por Stuart Mill, quando diz que os governos e os educadores têm em todos os tempos, com o fim de dar mais autoridade às suas prescrições, quer por motivos particulares, quer em virtude de interesse público, animado com todas as forças a crença em uma outra vida depois da morte, em que o homem terá por sorte sofrimentos e prazeres maiores do que os deste mundo, conforme tiver feito ou desprezado durante a sua vida o que se lhe tinha ordenado em nome dos poderes invisíveis, concluindo que, como causas da crença, essas diversas circunstâncias são extremamente poderosas, mas como bases racionais que a legitimem, não têm valor algum.

Não me parece que daí se possa tirar qualquer conclusão contrária às vantagens do reconhecimento da imortalidade da alma, porque não se trata no fundo senão de firmar um princípio tido como real, e dado o caso que se tivesse em vista chegar a um fim em que dominasse o interesse governamental, o mesmo não se poderia dizer em relação aos mais notáveis filósofos e teólogos que se têm ocupado desse assunto no qual eles veem interessado unicamente o espírito humano.

A questão da imortalidade da alma, diz Pascal, «é coisa tão importante e nos toca tão profundamente, que é preciso ter-se perdido todo o sentimento para se mostrar indiferente ao que se é. Todas as nossas ações, os nossos pensamentos devem seguir caminhos tão diversos, conforme houver ou não bens eternos a esperar, que é impossível dar um passo com senso e juízo sem regulá-lo por este ponto de vista, que deve ser o nosso último objetivo.»

Os materialistas entendem que a questão da origem dessa ideia conduz à negação absoluta, e que a crença na imortalidade da alma nunca foi geral no conceito da humanidade, e que não somente há povos, como os fugianos, os indianos da Califórnia, os australianos, os hotentotes, os cafres, etc., que não têm nenhuma ideia de Deus, da

existência e imortalidade da alma, como também o povo hebreu, que passa por ter recebido diretamente de Deus, as suas inspirações religiosas, não deixou na Bíblia indicação alguma de crença na imortalidade da alma.

Não admira que povos mergulhados na mais profunda ignorância possam conservar-se alheios e indiferentes a tudo o que excede as fronteiras de suas sensações, quando em centros da mais apurada cultura intelectual, em que a vida psíquica se exerce com a mais fulgurante intensidade, aparecem homens dotados dos mais deslumbrantes predicados e de inteligência excepcional que ostentam as mesmas ideias que um Cafre ou Hotentote, e apresentam os mais sutis e capciosos argumentos tirados das ciências físicas para combaterem o princípio da existência de Deus, da espiritualidade e imortalidade da alma, reduzindo o homem a um bruto, do qual em definitivo só se distingue por um grau mais elevado do produto elaborado pelo cérebro e sistema nervoso.

O povo hebreu, essencialmente monoteísta, vivendo longos anos no Egito, onde a crença na imortalidade da alma, segundo escritores dignos de fé, era um fato que nem mesmo se discutia, não podia deixar de participar das mesmas ideias — ele que especificava o Paraíso como morada celeste de Jeová e o Scheol como residência destinada às almas ou manes. Jeová era o seu Deus, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob. A morte era o sono dos corpos dos filhos de Israel, e as profundezas do Scheol se abriam para receber as suas almas. Job lamenta os seus infortúnios e crê que o corpo mistura-se com a terra, donde saiu, e o espírito volta a Deus que o criou. Espera, como David, que o santo não seja abandonado no Scheol e destruído, nem que os justos deixem de se saciar na torrente da felicidade de Deus, que junto deste está a fonte da vida, e na sua luz ver-se-á a luz.

A Bíblia ainda nos afirma que Abraão consola-se no sacrifício de Isaac com a esperança da ressurreição, e que Tobias promete ao filho a vida eterna.

O judaísmo considerava como crime à majestade divina julgar-se o homem imortal no sentido atribuído à essência de Deus, mas não eliminou de suas cogitações a crença na imortalidade da alma, afirmada depois bem explicitamente por Cristo e já consignada um século antes no livro dos Macabeus.

Essa crença, em todo o caso, achava-se aceita por todos os povos da mais remota antiguidade e representada por diversas formas, sem que no fundo se afastasse da ideia geral e deixasse de se enraizar no espírito de todos, à medida que os homens se tornaram capazes de compreender tão notável verdade. Os devaneios dos poetas e as concepções dos filósofos sobre a vida futura, sobre a morada dos espíritos, e o modo de sobrevivência, não destroem a essência da crença ou o fundamento da ideia.

A cada momento apresenta-se a objeção de que não conhecemos a alma. É um erro, diz Dolfus. «Nós a conhecemos pelo mesmo modo e talvez melhor do que se dá com outra qualquer coisa, cuja existência afirmamos, porque não conhecemos nada fora dela e a encontramos em tudo o que conhecemos e ressentimos.»

Seria bom que pudéssemos conhecer tudo objetivamente e fosse conciliável com a realidade conhecida, mas sabemos por acaso o que é a vida, o que é o pensamento, o que é a consciência, a não ser por suas manifestações? O que vemos claramente é sempre a expressão da verdade? Não vemos o Sol caminhar bem evidentemente do

oriente para o ocidente, e entretanto não é porventura a Terra que se move em roda do Sol?

Kant sustentou que as impressões externas, chegando ao nosso espírito, sofrem ali transformações completas, pois que o nosso espírito não corresponde à realidade. Toda a pessoa culta sabe que uma multidão de coisas que os ignorantes em física tomam como realidades exteriores não são senão impressões de nosso cérebro. A luz não existe em si mesma; só é devida a um movimento de átomos que se comunica aos nervos do olho; irritados os nervos, estes levam ao cérebro a impressão da luz, pelo mesmo modo que na escuridão uma pancada no olho produz o mesmo efeito. As diferentes cores não são senão impressões correspondentes a movimentos desigualmente rápidos dos átomos, do mesmo modo que os diferentes graus de calor, os diversos sons. O sabor e o cheiro são efeitos produzidos sobre os nossos nervos, e depois em nosso cérebro por diferentes agrupamentos de átomos, sempre os mesmos.

Quantas coisas há que só conhecemos por indução ou pela razão, partindo do particular para o geral e do limitado para o absoluto? O verdadeiro, o belo e o bem não constituem realidades conhecidas? Em que elas se fundam senão no ideal? Existe a natureza e entretanto a ciência não sabe nem diz o que ela seja, nem porque existe, limitando-se a partir da natureza como um fato e estudar os fenômenos que se manifestam. O que se acha além, ela ignora e a ignorância não é uma negação.

A não serem os sectários do espiritismo, ninguém viu uma alma, mas também os partidários de Darwin viram por acaso uma espécie se transformar em outra, e ir a célebre monera de Hæckel de evolução em evolução ou de transformação em transformação até constituir o homem?

A natureza que conhecemos é a *natureza naturada* de Spinoza, mas não a *natureza naturante* de sua concepção panteísta. Esta, que teve o poder de criar a *natureza naturada*, devia ter sido produzida, porque não podia criar-se a si e estabelecer as leis que deviam regê-la, e assim chegamos ao conhecimento de Deus e ao da existência de um espírito no homem, pelo qual penetrando na região do abstrato, do universal, do absoluto e do infinito, ele consegue compreender a sua sublime majestade e sente também que não pode ser aniquilado, nem desaparecer no nada, porque é igualmente certo que coisa alguma se converte no nada, e o espírito não podia escapar a esta lei.

Os materialistas negam entretanto a existência da alma e portanto a sua imortalidade. Dada a hipótese, dizem eles que se a alma existisse sem ser uma entidade resultante da vida, não se seguiria que ela fosse imortal, porque poderia ter seu modo especial de extinguir-se, como tem a sua maneira de viver, distinta do corpo; se com efeito a natureza da alma consiste em pensar, e existir para ela é pensar, segue-se que deixará de ser, logo que não possa mais pensar.

Mas a alma não é somente uma entidade pensante; ela é ativa e não tira o seu princípio da matéria, portanto a morte do corpo não pode envolvê-la, porque não depende deste, podendo-se pois dizer com Stuart Mill que a vida física não é a causa da vida psíquica, a primeira pode cessar sem que a alma seja envolvida na mesma ruína. Seu princípio de ser é maior do que as condições atuais da existência; aquele sobrevive a estas, e nada impede que ele a faça viver por si mesma debaixo de novas condições;

apesar de tudo, Stuart Mill julga que isso não passa de uma opinião consoladora e nada impede que a respeito nos deixemos embalar na esperança de uma vida futura.

Na simplicidade do espírito, os materialistas não encontram também uma razão para a crença da imortalidade, por que não se sabe se a destruição não poderia ter lugar senão por uma desassociação de partes. Nem por ser uma grandeza *inextensiva*, a alma deixaria de ser uma grandeza *intensiva* manifestando graus de poder que a fazem crescer e decrescer alternativamente, a elevam acima de zero, e tornam a aproximá-la deste, ficando exposta a se extinguir, quer pelo abatimento contínuo, como na decrepitude senil, que por extinção brusca como no sono e na síncope.»

O espírito é manifestamente simples, porque tem um fundo permanente que é o sujeito sempre idêntico aos fenômenos, e não pode ser decomposto; e subsistindo por si mesmo como poderia a morte do corpo acarretar a perda de sua substância? As forças físicas, químicas e mecânicas têm ação sobre a matéria, mas não podem nunca ter ação sobre um ser simples, como é o espírito, que subsiste e move-se por si mesmo. Cícero teve razão em dizer: *sentit animus se vi sua non aliena moveri, nec accidere posse ut a se unquam deserratur, ex quo efficitur æternitas*, isto é: o espírito de homem sente que é movido por sua própria força e não por uma força estranha, e jamais ele se abandonará: é o que faz a sua imortalidade.

Não há um espírito para cada idade da vida: um para a infância, um para a mocidade ou juventude, um para a adolescência, um para a velhice, porque então não poderia resultar um homem com a consciência da identidade pessoal, que se manifesta pelo pensamento, memória e responsabilidade.

A parte material do homem passa muito naturalmente por modificações notáveis nas diversas fases da vida, mas o espírito persiste o mesmo, ainda que possam haver variações de intensidade na consciência desse *eu* permanente. Não é este, mas são os instrumentos de suas manifestações que declinam e se mostram deficientes e incapazes de transmitir o resultado de suas deliberações. As suas manifestações não são, como sustenta a escola materialista, extrassensíveis e ligadas a uma face da matéria e que, como esta, o espírito deve aniquilar-se pela morte, como se dá com os brutos, que gozam de instintos vivazes, denotam vida afetiva, e até, segundo Milne Edwards, uma espécie de senso moral, e cuja alma ninguém sustenta que seja imortal. Mas nada disto procede, porquanto o que se chama alma nos irracionais não passa de uma força que os anima e de uma simples propriedade que se funde na substância corpórea e deve ter a mesma sorte desta. Eles têm alma sensível, mas não têm uma alma espiritual, pois que lhes falta a consciência refletida de si mesmo e de seus atos qualquer indício de responsabilidade, e as manifestações vitais não caracterizam as operações do pensamento refletido, ou consciência de um ato, quer psíquico, quer moral, mas simples impulsos provenientes dos instintos que lhes são peculiares, não deixando ver nada, ou não sabendo ver nada, fora do espaço circunscrito pelas mesmas necessidades e pelas tendências cegas da passividade.

As astúcias da raposa e do lobo para apanharem a presa ou escaparem às emboscadas, a perspicácia do elefante, excitam a admiração e fazem crer que os animais dispõem de uma certa inteligência, têm certa vida de sentimento que se revela por

simpatias, antipatias e afeições reais, mas nunca chegam a demonstrar que eles tenham ideia alguma e menos ideia do *eu* e do que seja a personalidade e liberdade.

Qualquer sentido que falte a um animal é bastante para modificar os seus atos instintivos. A falta de olfato em certos animais, como o camelo e a baleia, os torna de uma rara estupidez.

Sei que Romanes presta aos brutos operações intelectuais que somente pelo grau se distinguem das dos homens e que Büchner em seu livro *Vida psíquica dos animais* dá a estes faculdades mentais quase iguais às do espírito do homem, e se extasia diante da inteligência para ele assombrosa das abelhas e formigas, mas em tudo isto entra muita imaginação, em qualquer das operações desses animais não se descobre senão modos especiais de percepções sensitivas.

Quando a vista do animal se apaga, quando os seus ouvidos deixam de ouvir, quando o olfato torna-se insensível às exalações que guiam os seus instintos, a sua alma, diz um escritor, unicamente apta às sensações, não tem nada mais a fazer neste mundo, nem em parte alguma, por isso se extingue. Mas a alma humana não é assim dependente da vida sensitiva ou das sensações, ela opera por meio dos seus órgãos, recebe da visão, da audição, do olfato, do sabor e do tato impressões por meio das quais cria as imagens, se eleva do particular ao geral, do sensível ao inteligível, serve-se do que há de mais delicado e de mais nobre na matéria humana para elaborar os seus pensamentos, evocar as suas reminiscências, exprimir os seus sentimentos, cantar o hino de sua vida íntima — vida que lhe é própria e não pertence senão à sua única e simplicíssima natureza — os sentidos não lhe são necessários para que ele se eleve às mais altas regiões do entendimento, do abstrato, do universal, do absoluto e do infinito. Que a vista se cubra de um véu impenetrável, que o ouvido se torne duro, que todo o corpo fique reduzido à rígida insensibilidade, ela pode tornar-se a alma de um Homero e a de um Milton cegos — um compondo e cantando os seus poemas imortais, ornados de cores brilhantes, tão cheios de vida e de movimento; o outro ditando às filhas os esplêndidos quadros do *Paraíso perdido* — a alma de um Beethoven completamente surdo, ouvindo em si mesmo os cânticos e harmonias de suas obras-primas — a alma desses estranhos enfermos tendo assim uma clarividência interna que não é perturbada nem pelas trevas, nem pelas distâncias. Ainda mesmo que todos os sentidos estejam abertos às impressões externas, a alma tem o poder de subtrair-se a elas e viajar, quer pelo mundo dos números e das ideias, quer pelos lugares que as planícies, as montanhas e os mares separam do corpo que ela habita, quer pelas regiões puramente imaginárias.

As induções, que tira a escola materialista contra a imortalidade da alma, não se firmam sobre um conjunto de noções mais sólidas do que aquelas fornecidas pela razão e pelos sentimentos que se acham no fundo da natureza humana. Se os conceitos, sobre uma questão tão importante, são caducos, a doutrina contrária, que, desde tempos imemoriais teve defensores e partidários, não se distingue mesmo pela sua novidade.

Desde épocas remotas foi sempre assunto da cogitação dos filósofos e notáveis pensadores a união da alma com o corpo, a ação recíproca de uma sobre o outro, forma e substância dela, existência pessoal ou absoluta, ou modo de sobrevivência, mas quaisquer que sejam as divagações psíquicas ou metafísicas em que se tenha entrado a este respeito, persiste sempre inalterável o princípio da imortalidade que é a base

fundamental da moral. A elaboração mental mais primitiva e mais grosseira podia ter transmitido esse legado, que foi despido de certos mitos que o desfiguravam e apresentado em toda a sua evidência pelas induções e deduções da razão; e desde que foi positivamente demonstrada a dualidade da natureza humana por meio da identidade pessoal e da unidade do *eu*, pode-se dizer com Sêneca: a vida mortal não é mais do que o prelúdio de uma vida melhor e mais durável ou uma gestação que nos faz nascer em um outro mundo, não sendo a morte mais do que uma viagem, e o dia, que receamos como termo da existência, mais do que a aurora do dia eterno!

Há no fundo da natureza humana, como já disse, uma aspiração constante e irredutível, que os materialistas não explicam, para uma felicidade de que o homem não se satisfaz com a posse de todos os bens que o mundo lhe oferece, e raríssimos devem ser os que se sentem verdadeiramente felizes. Em verdade, às dores e males físicos vêm juntar-se a luta pela vida, as decepções e amarguras de todo o gênero, as traições, ingratidões e injustiças clamorosas, transformando este mundo em uma morada envolta em um manto negro de misérias e sofrimentos, e como o homem não pode pensar que nasceu unicamente para sofrer, intuitivamente olha, como diz Fichte, para cima de sua natureza e crê que tudo não termina pela morte de seu corpo e há de vir, em certas e determinadas condições, prescritas à sua alma imortal, a obter a realização de seus sonhos de eterna felicidade.

Tudo isso se dá com os homens que pensam, refletem e procuram conformar a sua vida com os princípios da verdadeira moral; outros, porém, por indiferença ou ignorância não querem saber senão dos gozos e prazeres que, em diversas condições da vida, o mundo lhes possa proporcionar, e de todos os meios lançam mão para os alcançar, sem pensarem um só momento em Deus, na vida de além-túmulo e nas regras prescritas pela moral. Daí nascem os egoístas, perversos e criminosos de toda a espécie.

Ainda outros, levados pela ambição da glória e para se mostrarem corajosos e superiores ao que denominam prejuízos ou preconceitos rotineiros, negam tudo, não acreditam na imortalidade da alma, nem em coisa alguma que deixe de proceder da matéria. Os que assim se apresentam, formando uma falange numerosa, em cujo seio fulguram inteligências e talentos de primeira ordem, grandemente admirados pela alta cultura do espírito, falam constantemente em nome de uma ciência que, na opinião deles, é essencialmente fundada na experiência, apesar de serem sempre contestados os princípios em que ela se estriba, e espalham em trabalhos admiráveis, debaixo de certos pontos de vida, ideias subversivas e tanto mais sedutoras, quanto podem satisfazer e acham eco nos baixos instintos da animalidade. Com isto se vai formando uma mocidade sem fé, descrente, aferrada ao mais feroz egoísmo, sem respeito a coisa alguma, descuidosa, indiferente, sem amor à família, à sociedade e até à pátria, entregue a todos os vícios e às vezes prostituindo a honra e inclinando-se a noite inteira sobre o tapete de uma mesa de jogo.

Mas então não há outros espíritos superiores preparados para sustentarem os bons princípios e destruírem as doutrinas perniciosas? Existem, sem dúvida, muitos de supremo valor intelectual; mas por uma razão inerente à natureza humana o homem em geral é mais propenso ao mal do que ao bem, e assim como as plantas daninhas se alastram com crescente vigor, e a modesta violeta exige cuidados assíduos para

florescer e embalsamar o ar com os seus perfumes, pelo mesmo modo as boas doutrinas, expostas com a maior eloquência e o rigor da lógica, somente dão frutos benéficos, quando há um bom preparo do espírito e boa vontade de conhecer a verdade e em todo o caso encontram menos acolhimento do que aquelas que se propõem em nome da ciência a destruir a responsabilidade moral do homem e incutir-lhe no espírito a ideia de que não há Deus, nem alma imortal, e que neste mundo estão o prazer e a felicidade.

Qualquer indivíduo, porque leu as obras de Büchner, de Le Dantec, de Letourneau, e se iniciou nas doutrinas de Darwin, de Comte, de Hæckel e Spencer, julga-se autorizado a vomitar blasfêmias sobre blasfêmias, dizendo que o homem é descendente de um macaco, não pode ter um destino diverso do de outro qualquer animal, nem alma que se não aniquile com a morte do corpo, que as suas faculdades não são mais do que um produto da massa cerebral, e que a ideia de Deus deve ser eliminada, porque este nem ao menos resguarda os templos levantados para a sua glorificação e adoração, dos raios que sulcam o firmamento e sobre eles vem cair, não havendo argumento em favor da divindade de Cristo que não se possa destruir radicalmente, à semelhança do que fez A. de Musset em seu poema intitulado *Rolla*:

Je ne crois pas, ô Christ, a ta parole sainte;
Je suis venu trop tard dans un monde trop vieux.
D'un siècle sans espoir naît un siècle sans crainte;
Maintenant le hasard promène au sein des ombres,
De leurs illusions les mondes réveillés;
L'esprit des temps passés, errant sur leurs décombres,
Jette au gouffre éternel les anges mutilés;
Les clous du Golgotha te soutiennent à peine,
Sous ton divin tombeau le sol s'est derobé;
Ta gloire est morte, ô Christ, et sur nos croix d'ébéne
Ton cadavre céleste en poussière est tombé!

Eis o resultado das doutrinas materialistas: acabar com a ideia de Deus, da existência da alma, da responsabilidade moral e do livre-arbítrio e reduzir os homens à qualidade de brutos, que se lancem uns sobre os outros, destruam as bases da sociedade e da família, até encontrarem na satisfação de suas paixões e de seus instintos egoísticos a felicidade para cuja aquisição e gozo exclusivo vieram ao mundo.

Os filósofos enciclopedistas do século XVIII trataram de ridicularizar a ideia da existência de Deus e de uma alma imortal e com ela o sentimento católico e religioso dos povos, e prepararam assim os ânimos para os horrores da revolução francesa que fez ensopar o solo europeu com o sangue de cinco milhões de vítimas, muito depois que conseguira obter os mais benéficos resultados. O materialismo contemporâneo vai preparando o caminho para uma revolução mais horrorosa tendente ao desabamento de todo o edifício social moderno, a começar pelos países de raça latina, em que as boas doutrinas espiritualistas e o sentimento religioso são vigorosamente combatidos, pela tradução e divulgação de obras publicadas na pátria de Schopenhauer e em países

protestantes e inimigos do catolicismo. Mas deixemos de lado esta questão, e vejamos agora como se realizam as operações do espírito e como os materialistas as explicam.

CAPÍTULO IV
Funções do espírito

Já pelo que expus precedentemente, não é difícil reconhecer que são múltiplas e complexas as funções do espírito, decorrendo todas de três faculdades fundamentais, representadas pelo pensamento, sentimento e vontade livre.

Não me proponho a tratar dessas faculdades senão debaixo do ponto de vista da conexão em que elas se acham com as operações do espírito e do modo pelo qual estas se manifestam, destinando mesmo para o capítulo seguinte tudo o que se refere à faculdade volitiva.

Nos animais, a luz que projetam as três faculdades fundamentais, frouxa e tênue, apenas aparece para iluminá-los na ocasião em que eles são impelidos pelas sensações experimentadas à realização dos seus instintos, sem um indício qualquer de que em tudo isso se tenha o cunho de uma função do espírito.

No homem, pelo contrário, as sensações que o afetam são elaboradas e transformadas em ideias; entretanto por mais numerosas que elas sejam, nunca conseguiriam produzir certas ideias, ainda que o espírito, privado de sensações, não possa, sem estas, produzir aquelas. As sensações levam ao espírito por intermédio do sistema nervoso a impressão, recebida pelos órgãos dos sentidos, de que um fenômeno tende à realização, e ele logo o percebe sob uma forma concreta e o representa como uma ideia comum ou distinta de outras ideias nas quais ele envolve ou das quais separa, compara e julga, fazendo depois intervir a razão que, por um processo de análise e de síntese ou de decomposição e recomposição, chega à abstração e à generalização, adquire conhecimentos propriamente intelectuais e vê no presente o passado e o futuro, servindo-se da memória para fazer aparecer no campo da consciência ideias anteriormente desenvolvidas no espírito ou que ali tiveram a sua origem, fazendo nascer pela solicitação do objeto o desejo de conhecer que, na opinião de todos os psicologistas, é a mais sugestiva função do mesmo espírito, com a circunstância bem curiosa, de que este não se satisfaz com um conhecimento fragmentário, mas quer a ciência completa. Ele aspira, diz Dolfus, à ciência inteira, e o conhecimento sem limites será somente igual às exigências que crescem com sucessivas aquisições, o que forma um estranho mistério da aliança contraditória entre um desejo infinito e uma capacidade limitada, aliança e contradição que se encontram constantemente no estudo do homem, porque elas formam o homem mesmo.

Todas essas funções — pensamento refletido, levado a ideias gerais e abstratas, memória, imaginação, ânsia de saber — se exercem, sem dúvida alguma, por meio do cérebro que é o órgão e instrumento do espírito e corresponde pela perfeição à sua essência, mas é de todo o ponto inadmissível que ele as produza, que tenha em si condições que o façam experimentar o desejo de obter o conhecimento das coisas, ou ter o gozo e a delícia que desperta o descobrimento da verdade. Um cérebro, privado da alma, não teria procurado, diz Dolfus, nem experimentado o prazer de um Arquimedes ao descobrir a lei da densidade, o de um Harvey ao descobrir a circulação de sangue, ou

o de um Copérnico ao entrever em espírito a circulação dos planetas, não sendo o cérebro, por mais que se divida em partes onde se acomode cada operação psíquica senão uma condição fisiológica para o recebimento das impressões que ali vão ter ou que recebe do mundo externo, e de que o espírito toma conhecimento, lavra o julgamento, segundo as leis do entendimento, e guarda a lembrança que será despertada voluntária ou involuntariamente por impressões ou percepções congêneres de que em outras ocasiões o aparelho cerebral pôde ser afetado, ou que a alma provocou por uma ação própria sobre o cérebro, revelando-se na consciência do *eu* a realização do ato lembrado ou despertado pela vontade ou motivos que este tem para agir.

Na abstração e generalização se concentram todos os elementos constitutivos do espírito, pelos quais este se eleva à ciência e ao conhecimento da verdade. A atenção se desperta então e, isolando-se das outras funções do espírito, se aplica a drenar para o espírito o que este procura conhecer na soma considerável de fatos e de ideias que envolvem a sua substância, ou afetam a sua essência. Pode-se pensar, receber uma impressão, mas nenhuma ideia clara, fecunda e precisa se forma, desde que a atenção não se fixa, por um modo ou por outro, sobre o objeto das impressões e leve o espírito a entrar no conhecimento necessário.

O espírito pensa, elabora ideias gerais e abstratas de ordem, de harmonia, de lei, de causa, de relação, etc., e pela reflexão, reforçada pela memória e atenção, compara, julga e chega assim ao princípio de causalidade que regula a manifestação e relação dos fenômenos que ali se apresentam ou surgem no campo da consciência, procurando pela introspecção distinguir o verdadeiro do falso e exercer uma reação sobre o fenômeno que o excita. A inteligência que encerra e reflete, na soma dos conhecimentos adquiridos, todo o seu valor, procura sempre na razão prática as luzes que a esclarecem, e põe em contribuição o estudo e experiência, para chegar à verdade necessária, eterna e absoluta, ofuscada ou encoberta as mais das vezes por uma multidão de fenômenos que a envolvem indistintamente.

O homem, diz o abade Piat, conhece e ao mesmo tempo se conhece a si mesmo. Tem ele a todo o instante imagens, ideias, sensações e sentimentos, desejos e desígnios ou tentações de formá-los. Ora, ali se acham outros tantos fenômenos interiores que o nosso pensamento penetra mais ou menos, ainda que por um modo pouco adequado. De resto, esse mesmo pensamento que se distingue dos outros para perceber o fenômeno, se distingue ao mesmo tempo de si próprio e se constitui objeto, ele se extingue em sua atividade, por sua atividade; ele vive ao mesmo tempo de uma dupla vida.

Conhecer-se como ente pensante, distinto do objeto que faz pensar, é afirmar pela consciência, não só o que somos, como o modo pelo qual realizamos ou tratamos de realizar os atos e operações do espírito. É pela consciência que se afirma a unidade e a simplicidade do *eu* e a personalidade humana, desde o momento em que aquela chega a refletir-se ou distinguir o sujeito do objeto que se torna presente e o penetra, não havendo fato, pensamento, ideia e sentimento estranhos ao seu conhecimento, à sua índole e natureza una e individual. Não ter consciência denota ou uma perversão de todo o sentimento e senso moral, ou ações e atos praticados impulsivamente ou realizados por hábitos que o homem tem adquirido e não afetam o espírito por forma especial, exigindo a observação interna do *eu*. O hábito de repetir incessantemente a mesma ação,

o mesmo movimento, acaba em uma certa medida por suprimir a atenção de modo a não se produzirem mais impressões sobre o espírito, que passa assim da atividade consciente a certa passividade.

«O hábito, diz Dolfus, nasce da repetição que transforma em memória abstrata a memória concreta pela substituição progressiva do sinal pela coisa. Ele diminui a intensidade da lembrança imediata no sujeito. Pensamos, todavia, que, ao mesmo tempo que as impressões se ofuscam na alma, os movimentos cerebrais correlativos se realizam em virtude mesmo da repetição, com uma facilidade sempre maior, principalmente em sua associação com outros movimentos habituais. É por este caminho que se passa gradualmente da consciência à inconsciência na ação, e que do hábito se cai na rotina. O sinal e movimento automático acabam por se substituir inteiramente à coisa, à sua impressão direta e viva. Ela acaba por não subsistir senão no seu efeito cerebral.»

No curso incessante da vida, nós não somos os mesmos tanto física, como psicologicamente, nem nos conservamos imóveis. Ao contrário, sem que a alma se decomponha ou mude, nós mudamos de pensamentos e de ideias com a educação e com o influxo do meio social; ou então as aperfeiçoamos e as reunimos a outras ideias adquiridas pelo estudo e conhecimento de tudo o que se passa em redor de nós, e do que a ciência própria e a de outros nos podem fornecer, sem o que seria impossível todo e qualquer progresso intelectual, científico, social e moral, tanto mais quanto a alma revela a sua essência no desejo do infinito e no desejo da perfeição. Mesmo o homem que dispõe de um dom especial para ser um gênio como Euclides, Newton, Pascal, Ampère, Descartes, Kant, Leibnitz, Watt, Shakespeare, Gœthe, Beethoven ou Mozart, precisa cultivar as aptidões maravilhosas de que foi dotado, a fim de transpor os limites em que outras inteligências ficam encerradas.

Mas a alma não pensa, compara, reflete e julga somente; ela se excita, se emociona, se deleita no prazer e no amor, como se retrai, se revolta na dor e na tristeza. Em um caso a alma, intelectualmente consciente das emoções em que ela se deleita, procura permanecer, em outro, submergida em um estado penoso, ela procura fugir ou esquivar-se.

O animal tem também sentimento, se emociona, manifesta prazer e dor, mas tudo isto se revela por um modo diverso do que observamos em nós mesmos e no homem em geral.

O prazer e a dor no animal se acham mais ligados à satisfação ou não satisfação de seus instintos e à sensação física ou objetiva, do que a um sentimento todo subjetivo, nascido de uma ideia suscitada no espírito por uma impressão, por desejo de qualquer natureza que a excita em um sentido expansivo ou depressivo de atração ou repulsão e se revela fisiologicamente pela exageração ou pela diminuição e o enfraquecimento dos batimentos do coração, pelo que a este órgão se referem todos os nossos sentimentos emotivos, como a dor, o prazer, o amor, a paixão e o ódio, o que bem mostra as relações da alma com o corpo. A humanidade sob todas as latitudes fala de um coração humano, e a parte da linguagem que se refere aos sentimentos repousa sobre a transposição que tem feito da palavra coração, tirada do nosso organismo corporal, pelo nome que serve para designar a alma em seu modo essencial.

Somente o homem pode elevar-se pelo sentimento ao amor. Este não tem sempre, como nos animais, por princípio a atração sexual. O amor do bem até os mais sublimes rasgos de heroísmo, pela verdade até o sacrifício da própria vida, o amor materno que é a essência de todo o amor e de que encontramos o símbolo no amor divino de Cristo pela humanidade, são manifestações que, como a caridade e a compaixão, graus sublimes, segundo Pascal, de toda a grandeza moral, enobrecem a criatura humana e a elevam muito acima da animalidade. O sentimento é o espelho em que a alma se reflete em toda a sua grandeza e em suas torpezas e misérias, e por mais que estas assumam às vezes no seio da humanidade um aspecto bem horroroso pela sua forma brutal e verdadeiramente cruel, não será nunca possível confundir o sentimento divinal de um Vicente de Paulo com o de um avarento que se deleita na contemplação do dinheiro que acumulou à custa das maiores extorsões e infâmias. Nessa paixão pelo bem ou pelo brilho do ouro, nesse desejo exclusivo que transforma o amor em paixão e torna a posse do objeto desejado uma ideia fixa, como a que abre as portas da loucura, nesses estados e motivos, traduzidos pela antipatia, aversão e ódio, está contida toda a psicologia do sentimento humano, e será em vão que procuraremos nos nossos órgãos e na massa cerebral a origem direta e a causa de estados tão complexos e tão opostos uns aos outros.

A escola materialista, assim como eliminou a ideia de Deus ou de um Ente supremo — criador do universo, e atribuiu a formação de todos os seres orgânicos ou de todas as coisas às forças cegas da matéria, não teve a menor dúvida em sustentar que não havia uma alma dotada de faculdades, e que aquela não era mais do que a representação do conjunto das funções do cérebro.

Antes de prosseguir, convém assinalar um fato curioso, e é que os materialistas, negando a existência do espírito, não deviam falar em psicologia que significa a ciência que se ocupa, não das funções cerebrais, mas das faculdades ou operações íntimas do espírito; entretanto todos eles empregam esse termo e tratam de todas as faculdades atribuídas por eles a funções cerebrais com o título de fenômenos psicológicos, dando à luz trabalhos que se referem à psicologia da atenção, da consciência, da memória, do caráter, do amor, etc., e mesmo Maudsley, um dos mais notáveis sectários do materialismo, publicou dois importantes livros, um com o título de fisiologia, outro com o título de patologia do espírito, o que seria caso para se lhe perguntar: se não há espírito, como poderá haver fisiologia e até patologia do espírito?

A escola materialista tem pois o privilégio de conceber não somente uma psicologia sem espírito, como até mesmo uma psicologia experimental, que deveria ser uma psicologia em que fosse observado e examinado o espírito, e estudadas as faculdades da alma experimentalmente. Mas nada disto acontece, porque também seria de uma impossibilidade absoluta observar no cérebro a fabricação ou produção do pensamento, da consciência, da atenção, da memória, das ideias abstratas e gerais, do sentimento e da vontade. De que se ocupam então os materialistas nos laboratórios que instituíram para o estudo experimental da psicologia? É do estudo nos animais inferiores, de certa ordem de fenômenos nervosos, para daí deduzirem que no homem as operações psíquicas ou mentais podem ser explicadas pelas leis da física e da química, e com efeito diz Le Dantec: «se estudo com cuidado e verifico em uma ameba, no estado

de *vida elementar*, que todos os fenômenos nela observados se explicam por atos físicos e químicos, concluo que é inútil explicá-los pela influência de um princípio imaterial; e se, escalando a série ascendente dos seres, vejo que posso explicar pelo mesmo modo o que se passa não somente neles mas também no homem, procuro estabelecer a ligação do subjetivo ao objetivo, e concluo, por exemplo, que não existe a liberdade moral absoluta, e se as amebas são conscientes, as sensações acompanham nelas as reações químicas realizadas em sua substância.»

Mas, à parte este modo bem singular de chegar à conclusão de que, como nas amebas, as faculdades intelectuais do homem, isto é, a inteligência, o pensamento refletido, a imaginação, a vontade, a memória e consciência, podem ser explicadas pelas leis da física e da química, há ainda a questão de saber se elas são com efeito o resultado de uma função do sistema nervoso. Este aparelho, diz Bourdeau, incluído no organismo, nutrido pelo mesmo modo que os outros órgãos, recebe as forças que ele então transforma em fenômenos psíquicos. à medida que se penetra no estudo do sistema nervoso, vê-se que nele se opera a unificação de fatos que durante muito tempo eram tidos como contrários. Somente a inervação poderia enfeixar órgãos especiais e estabelecer, por um jogo de ações reflexas, o preparo, ordem e concerto ou harmonia das funções. Ela sugere, além disto, pelo instinto, dirige pela inteligência, e sistematiza pela razão, os atos úteis à conservação ou ao desenvolvimento da vida.

A conclusão a tirar de tudo isso é que o pensamento não seria senão uma espécie de movimento reflexo. No mesmo sentido já se tinha pronunciado Herbert Spencer, quando dizia que as sensações, os sentimentos, instintos e a inteligência surgiam da vida animal, de cujo fundo obscuro emergia a consciência lúcida. Mas esse reflexo lúcido ou luminoso projetado sobre um mecanismo tem as suas causas, leis e efeitos reais no mundo físico, e confundir o pensamento com o sentimento, e fazer surgir um e outro de um reflexo sem causa que o produza, sem nexo sobre os reflexos precedentes e sem ação sobre o mundo psíquico, é estabelecer um movimento sem harmonia e sem leis, ou dizer que o pensamento é regido por leis mecânicas e identificar não só ele como o sentimento com o movimento. Um movimento pode transformar-se em outro movimento para produzir um fenômeno físico, e se este fenômeno físico, por exemplo o calor, não pode transformar-se em movimento, e é o movimento que só pode transformar-se em movimento, se transformaria em pensamento, pois que o conteúdo de um não se acha no outro, nem tem a equivalência e natureza que no movimento é passiva e no pensamento é toda ativa e entra na essência do ser?

O professor Richet, na *Revista científica* de janeiro de 1887, diz sem provar que, assim como em nenhuma parte, em nenhum fenômeno aparece a força sem uma energia qualquer, sem ter um certo equivalente térmico ou mecânico, acredita também que o pensamento deverá estar sujeito a essa grande lei, e ser um fenômeno vibratório da mesma ordem e natureza que todos os fenômenos vibratórios conhecidos.

O professor Richet confunde certamente, como fazem todos os materialistas, as energias físicas existentes no mundo inorgânico com as energias psíquicas sujeitas a leis e condições que não têm equivalentes térmicos.

O professor Armando Gauthier na *Revista enciclopédica*, nº 135 de 29 de maio de 1897, entrando no estudo desta questão «faz observar muito judiciosamente que se o

livre-arbítrio, os atos da vontade, todas as forças que dão nascimento ao pensamento, à determinação de agir, fossem de ordem material, poderiam ser transformadas em forças mecânicas, caloríficas e químicas. Que um animal que consome durante 24 horas uma quantidade regular de substâncias alimentícias, pense ou não, se resolva a agir ou não, seja ameba, cão ou homem, ele produzirá, para uma quantidade de alimentos e oxigênio consumida, a mesma quantidade de calor e de trabalho ou de energia total equivalente. Não há pois para criar o pensamento ou a resolução de agir desvio de uma parte das forças mecânicas ou químicas, transformação da energia material em energia de raciocínio, de deliberação e de pensamento. Estes atos exclusivamente próprios aos seres dotados de vida não têm equivalente mecânico e seria absurdo dizer que a sensação de uma impressão, mesmo de uma imagem física exterior, sua comparação com impressões já recebidas e determinação de agir que pode seguir-se ao pensamento ou ao julgamento estabelecido, tenham equivalente mecânico: sentir, comparar e querer, não significam agir, e o único ato material é transformado nas diversas formas da energia que representa.»

O pensamento não é pois um ato físico-químico, ou não tem equivalente mecânico ou químico, e como muito bem diz Chauveau — «os atos psíquicos não podem desviar porção alguma de energia donde deriva o trabalho fisiológico e que é integralmente restituída sob a forma de calor sensível. (*Revista científica*, 1888)» Adverte Hirn que quando nos servimos dos termos — trabalho físico e trabalho intelectual — para designarmos o ato pelo qual se origina um fenômeno dinâmico ou um pensamento, usamos das expressões talvez mais corretas. Mas quando aplicamos o termo de trabalho intelectual ao próprio produto do ato cerebral, já não recorremos mais do que a uma metáfora… Que realmente se produzam no cérebro em ação secreções especiais devidas ao funcionamento do órgão, é isto coisa não só possível, como até provável; confundir porém essas secreções com o produto real do trabalho da inteligência é uma enormidade a que só se pode ser arrastado por espírito de sistema.»

O organismo, sendo dotado de um princípio de animação que é a vida, e de funções que lhe são peculiares e já bem estudadas, nada pode transmitir a uma parte, de que ele se compõe, forças que se transformem em fenômenos dos quais ele, como matéria, não tem consciência, como não tem o fígado consciência de que está encarregado de fabricar bílis e açúcar, e o estômago de digerir os alimentos.

Maudsley, em sua *Patologia do espírito*, julga que se deve concentrar exclusivamente no cérebro a produção de todos os fenômenos mentais. Para ele o espírito não é mais do que uma generalização, uma abstração metafísica das funções nervosas e cerebrais, dependendo a atividade mental unicamente da estrutura e nutrição do cérebro. A história da inteligência se confunde, na opinião dele, com a do sistema nervoso. Ela é um produto da sensação e do movimento, isto é, da capacidade de recepção e de assimilação das impressões apropriadas e de resposta por movimentos definidos, e está em relação exata com as circunvoluções cerebrais. A vontade é o impulso que, saindo do âmago da vida orgânica e se manifestando pelo desejo, guia-se pela inteligência a fim de se adaptar, por um modo consciente, ao meio social e físico.

Mas a capacidade de receber e assimilar impressões apropriadas e de repelir e evitar as que o não são, deixa de constituir uma virtude mental particular: é uma

propriedade fundamental dos elementos orgânicos. O homem não é uma mistura ou um composto de corpo e espírito, mas um ser que, como um ímã, tem dois polos — um que o reúne ao que se acha abaixo dele — outro que representa as suas aspirações espirituais e tem atrações opostas e mais elevadas. A unidade da consciência se explica pela união dos dois hemisférios cerebrais. O *eu* não é mais do que a unidade do organismo. De resto, a consciência não é o fato essencial do espírito, mas um atributo secundário. Os centros nervosos são ao mesmo tempo a sede das ideias, emoções e vontade, sem que haja necessidade de procurar uma especialização bem determinada dos diversos modos de atividade cerebral das camadas corticais. A atividade despertada nas circunvoluções posteriores se propaga às anteriores, onde sofre a transformação em atos e palavras.

Maudsley diz ainda «que não se imagina quanto há de mecânico no pensamento, sentimentos e ações, e que nos achamos tão imbuídos da ideia fixa, mas falsa, a respeito do papel representado pela consciência em todas as nossas ações, que nos admiramos de assistir a um ato inteligente executado sem participação da consciência, como acontece quando despertamos à hora que havíamos marcado para levantarmo-nos da cama.»

Não procurarei mostrar as contradições em que a cada passo cai Maudsley, dando o nome de espírito a uma abstração metafísica e, não se lembrando que uma abstração não pode sofrer qualquer alteração mórbida, trata, apesar disto, de sua patologia, e apenas me limitarei a mostrar que não passa de meras hipóteses o que ele diz sobre a inteligência, a vontade, a consciência e a unidade do *eu*, e que ele se firma mais em considerações abstratas para estabelecer a formação material das operações mentais, do que em uma demonstração do mecanismo pelo qual o cérebro produz essas operações.

A este respeito A. Bain e Luys são mais explícitos.

Interessante, original e curioso o trabalho do doutor Luys sobre o *cérebro*. A obra é dividida em três partes.

Na primeira o autor ocupa-se com a maior minúcia da *Estrutura e textura do cérebro*, no qual descobre disposições celulares de grande valor para o conhecimento dos fenômenos psíquico-motores.

Na segunda parte, trata das *propriedades gerais dos elementos nervosos*, e na terceira, da *evolução dos processos da atividade cerebral*.

A primeira parte é de grande valor sob o ponto de vista anatomopatológico, mas as duas últimas são as que mais se prendem à questão da vida psíquica ou das operações intelectuais, que o doutor Luys começa por dizer que procedem unicamente das propriedades dos elementos nervosos, sem que agente algum de ordem superior intervenha em qualquer momento de suas manifestações. As propriedades fundamentais que servem assim de material elementar a toda a ação dinâmica do sistema nervoso, resumem-se em três classes principais: a 1.ª formada pela *sensibilidade*, em virtude da qual a célula nervosa sente a excitação exterior e reage em seguida por causa da solicitação de suas afinidades íntimas; a 2.ª é representada pela *fosforescência orgânica*, pela qual os elementos nervosos conservam durante muito tempo, como os corpos que têm recebido a vibração da luz, os traços das incitações que têm o princípio posto em atividade ou em ação, e retém assim em si mesmos os traços fosforescentes, as recordações das incitações recebidas; a 3.ª se revela pelo *automatismo* que exprime as

reações espontâneas da célula viva, a qual se põe por *motu* próprio em movimento e traduz por um modo inconsciente e automático os estados diversos de sua sensibilidade, posta em vigilância ou emocionada.

É de todo o ponto impossível acompanhar o doutor Luys no longo desenvolvimento em que entra a propósito de cada uma das três propriedades atribuídas aos elementos nervosos, e somente direi que é em virtude da combinação dessas propriedades e da *totalização* de suas energias que, para o doutor Luys, o cérebro sente, lembra-se e reage. A sensibilidade quer seja inconsciente, quer seja consciente, é sempre o primeiro agente motor, e a origem de todo movimento. Uma vez que as incitações sensitivas, quaisquer que sejam, tenham penetrado na intimidade das redes da camada cortical, elas acham ainda aí aparelhos nervosos sensíveis dispostos a recebê-las, absorvê-las e associá-las aos diversos processos em evolução, acabando por desprender-se do organismo sob a forma de um ato motor. As incitações sensitivas não têm somente por fim transformar-se em força motriz, mas contribuem por seus processos intrínsecos a operações de uma grande delicadeza, destinadas a concorrer para a gênese da noção da personalidade íntima e, segundo que as células dos plexos sensoriais, reagem no sentido de suas afinidades íntimas, ou a incitação as tem lisonjeado ou ferido as suas simpatias profundas, ou são agradável ou desagradavelmente impressionadas, assim também se tem a gênese da sensibilidade moral.

Os fenômenos da sensibilidade moral, concebidos como uma síntese puramente fisiológica de todas as atividades nervosas, apresentam duas particularidades muito significativas que lhes dão uma importância de primeira ordem no conjunto dos atos cerebrais: a 1ª é que eles são entretidos e verificados à custa das incitações antigas; vivem de lembranças acumuladas e constantemente rejuvenescidas; a 2ª é que eles são solicitados e despertados pela intervenção das regiões intelectuais, com as quais estão em perpétuo conflito. Sem a intervenção da inteligência, a sensibilidade com todas as suas riquezas não passaria de uma força bruta, inerte, difusa e completamente indisciplinada. São com efeito as forças do espírito, sempre ativas, sob a forma de discernimento, que nos fazem refletir sobre a escolha das coisas e pessoas que têm mais ou menos impressionado o *sensório*.

Chega agora a vez da manifestação das propriedades fosforescentes dos elementos nervosos. Estes, sob a influência das incitações sensitivas exteriores, entram em um estado vibratório, por um tempo mais ou menos longo, tal como sucede às substâncias fosforescentes que, iluminadas pelos raios solares, continuam a brilhar, mesmo depois que a fonte de luz que as esclarecera tem desaparecido. É dessa propriedade fosforescente dos elementos nervosos que nasce a memória, como processo regular da atividade cerebral.

Com o automatismo dos elementos nervosos se completa a série de propriedades de que estes são dotados.

A atividade automática se acha, segundo o referido autor, disseminada toda nas aglomerações mais abundantes de células, e em lugar de se caracterizar por correntes centrípetas, como as dos processos de sensibilidade, ela se caracteriza por processos de direção centrífuga, respondendo assim ou refletindo no exterior as incitações que lhe

são dirigidas por via das regiões sensitivas. É por essas constantes respostas às incitações externas e em virtude de abalos persistentes e de antigas lembranças existentes como outros tantos focos automáticos, que a atividade automática, sob forma de meditação, de reflexão, gera as ideias, pensamentos, etc.

Todos os processos resultantes da atividade cerebral, assim como se acham relatados na terceira parte do trabalho do doutor Luys, se resumem em um movimento circular de absorção e de restituição de forças, ou em uma série de operações fisiológicas regularmente encadeadas, derivando todas umas das outras, complicando-se em suas fases diversas, mas tendo sempre um fundo comum de operações elementares.

É o mundo exterior com todas as suas solicitações que entra em nós pela via dos sentimentos, debaixo da forma de incitações sensoriais, e é o mesmo mundo exterior que, modificado, refletido ou refratado por seu conflito íntimo com os tecidos vivos que tem atravessado, sai do organismo e se representa no exterior em manifestações variadas da motricidade voluntária.

Há três fases, segundo o Dr. Luys, na evolução da atividade cerebral, a 1ª chamada fase *de incidência* corresponde ao momento em que as impressões exteriores chegam às malhas do *sensório* e aí são percebidas conscientemente, produzindo o fenômeno da atenção e a gênese da noção da personalidade, etc. Mas quem percebe tudo isto? É o que não diz o Dr. Luys. A 2ª, chamada fase *intermediária*, durante a qual os elementos da parte cortical interessados entram em período de participação ativa com a impressão exterior transformada e constituída em incitação psicointelectual, se caracteriza pela disseminação das impressões sensoriais na esfera psicointelectual, evolução e transformação dessas mesmas impressões — operações do julgamento; a 3ª, que é a fase *da reflexão*, corresponde ao momento em que a incitação primordial, tendo-se propagado através das redes da parte cortical, aparece no exterior e exprime, em reações motoras involuntárias, os modos diversos do *sensório* previamente abalado (gênese e evolução das manifestações da motricidade voluntária).

Ainda que não possa marcar o lugar preciso do cérebro para onde devem convergir todas as incitações sensoriais e de onde partem também todos os atos psíquicos, o Dr. Luys supõe todavia, e quase afirma, que essa vasta superfície de recepção está situada na região dos corpos estriados e camadas ópticas e deve ter o nome de *sensório comum*. É nesse reservatório animado que as incitações passadas e as que possam vir se unificam, como em um piano todos os sons se confundem em um acordo final.

Não admira, depois de tudo isso, que o imaginoso fisiologista-psicólogo, chegasse com a maior facilidade à conclusão de que toda a espontaneidade, toda a atividade própria, toda a vontade livre não tenha razão de ser, pois que o ato voluntário não é mais do que uma reação da sensibilidade e é esta que se acha presente por toda parte, e sempre vibrante, inspira os nossos atos, forma as nossas ideias, nossas palavras, nossos escritos, põe em jogo os seus apetites fatais para o que lhe convém e se afasta do que lhe repugna. O interesse pessoal, diz ele, é o único motor da atividade humana — o ímã poderoso que a desperta: a dedicação não é mais do que a forma disfarçada do egoísmo.

Não se sabe, em verdade, o que mais admirar na obra curiosa do Dr. Luys — se a facilidade com que ligou as mais complexas operações do espírito ao mecanismo funcional das células cerebrais, ou se a ilusão em que se envolveu para confundir fenômenos verdadeiramente reflexos com atos psíquicos, abolindo o espírito para depois dizer que a incitação do mundo externo chega ao sensório sob uma *forma espiritualizada* pela ação *metabólica* dos centros da camada óptica!

Nenhuma asserção foi firmada na mais insignificante experiência e cada uma delas não passa de divagações abstratas e às vezes bem metafísicas, obscuras e todas conjecturais. Ele diz, por exemplo, que a atenção é acompanhada de uma espécie de eretismo do sensório, e constitui um fenômeno paralelo a todos os que se desenvolvem nos plexos periféricos do sistema, na ocasião em que são afetados pelas incitações do mundo exterior. — É o sensório mesmo, são os plexos sensitivos de nosso ser — as *regiões-mães* em que repousa a noção de nossa personalidade — que se acham imediatamente interessados e tornam-se *conscientes* do fenômeno íntimo que se realiza… É por isto que as operações da atenção são sempre operações conscientes por excelência.

Talvez que tudo isso seja exato, mas não está provado que se dê esse eretismo do sensório, e em todo o caso esse mesmo sensório comum, onde chegam as incitações e donde partem as respostas, é uma simples concepção ou invenção que não se firma em nenhum dado real. O que são essas *regiões-mães* onde repousa a noção da personalidade e tornam-se *conscientes* do fenômeno íntimo que se realiza? O que é uma ação metabólica?

A mesma dúvida aparece em relação à explicação do julgamento. Ele diz que o julgamento é a operação principal da atividade cerebral em movimento e pode ser decomposto em três fases, a 1ª *de incidência*, durante a qual a incitação exterior vai *impressionar o sensório* e suscitar o aparecimento em cena da personalidade consciente; a 2ª *intermediária*, durante a qual a personalidade, afetada e impressionada, desenvolve as suas aptidões latentes e reage por um modo específico; a 3ª *de reflexão*, enfim, durante a qual o processo, continuando o seu percurso na massa cerebral, se exporta ou sai para fora em manifestações fonéticas ou escritos coordenados.

É sempre a mesma incitação de ordem física que chega ao sensório, e em um caso transforma-se em ideia, em atenção, é guardada para memória, e em outro provoca o aparecimento da personalidade que não devia em todas as operações conscientes deixar de manifestar-se e que aqui reage por um modo específico e profere sentenças, quer verbais, quer escritas, e o mais notável é que quando a personalidade se torna silenciosa, é necessário para as suas manifestações que o território das células circunvizinhas seja abalado e entre em ação por sua atividade automática, se associe às incitações e às ideias que se acham em conflito.

Tudo se apresenta ao Dr. Luys com uma simplicidade extraordinária e nada o embaraça nas explicações das operações psíquicas, em que ele não vê mais do que um resultado de impressões sensoriais, absorção e transformações de forças reflexivas ou de motricidade espontânea.

Será impossível negar, como já fiz ver, que haja entre o cérebro e as faculdades mentais as mais íntimas relações, e é principalmente deste fato que se serve a escola

materialista para fundar, segundo Paulo Janet, a hipótese de que aquelas não são mais do que produtos das funções cerebrais, pois que onde se encontra um cérebro há um ser que pensa ou é pelo menos dotado de inteligência em qualquer grau; no ser que não tem cérebro a inteligência e o pensamento faltam igualmente; enfim, a inteligência e o cérebro crescem e retrogradam na mesma proporção; o que afeta a uma afeta igualmente ao outro; a idade, a moléstia, o sexo têm ao mesmo tempo sobre o cérebro e sobre a inteligência uma influência idêntica, e assim partindo da causa para o efeito, parece que as faculdades mentais são um resultado das funções cerebrais.

Não temos a menor dúvida em admitir de acordo com a psicologia científica moderna e como resultado das investigações psíquicas nos animais, que as operações desta ordem ou que se passam no espírito são ligadas aos de órgãos materiais, mas restaria provar, como diz Alberto Farges, que o princípio psíquico, completamente infundido na matéria e dela inseparável nos animais, não pudesse ter no homem racional faculdades superiores que dela se desprendem, tornam-se mais ou menos independentes, inorgânicas, espirituais, fazendo do funcionamento do cérebro a condição do pensamento, sem ser o cérebro que pense. A ligação de uma função com outra não exprimirá nunca a sua identidade.

Se Descartes e todos os sectários de seu ultraespiritualismo ou cartesianismo separavam sistematicamente as funções do espírito das funções do corpo, atribuindo ao espírito todas as funções de relação desde a percepção sensível ou as sensações até as operações superiores como o pensamento, o julgamento e a razão, hoje se reconhece na dualidade do ser ou na existência de um elemento de que decorrem a extensão e a multiplicidade e na de outro elemento de que provém a sua unidade e atividade formando o composto humano, que há funções psíquicas orgânicas, que se traduzem por conhecimentos sensíveis, e funções psíquicas superiores distintas das primeiras e que são de ordem intelectual e espiritual, mas ligadas entre si, tendo necessidade umas das outras para as suas manifestações normais e regulares, ou sendo indispensáveis, como disse Gardais, no Congresso científico internacional de 1888, tomo I, pag 397, as operações de conhecimento sensitivo para a elaboração dos materiais do pensamento propriamente intelectual, e que a imaginação fornece, por imagens sensíveis, um ponto de apoio, sempre necessário, aos atos da inteligência pura.

Se é pois inegável que o cérebro seja o órgão da sensibilidade e da motilidade e onde se realizam todas as operações de ordem sensível, nenhuma correlação rigorosa há entre ele e a perfeição da inteligência, ainda que a perfeição do órgão pela correlação da potência intelectual com as faculdades sensíveis e orgânicas, seja ordinariamente proporcional.

Em primeiro lugar não se deve exagerar essa correlação, pois que as mais minuciosas indagações sobre a forma da caixa craniana, peso e volume do cérebro do homem não têm mostrado nenhuma proporção entre esses caracteres do órgão e a inteligência.

O professor Broca julgara que abaixo de 907 até 1.049 gramas de peso para o homem, e de 900 gramas para a mulher, o cérebro deixava de oferecer as condições necessárias para a normalidade das funções mentais, e se esse notável antropologista atribuiu grande importância ao volume do cérebro apreciado diretamente ou pelo peso

ou pela capacidade craniana, ele protestou formalmente contra a ideia que poderiam emprestar-lhe de ter querido estabelecer uma relação absoluta entre o estabelecimento da inteligência e o volume ou o peso do cérebro.

Não poderia vir, disse ele, ao pensamento de um homem esclarecido medir a inteligência pelo tamanho do cérebro, tanto mais quanto uma porção considerável deste órgão não toma parte alguma no exercício do pensamento que, na opinião dele, depende da substância cinzenta de que é constituída a crosta das circunvoluções.

Alberto Farges, em seu trabalho sobre o *cérebro*, diz que a expansão deste órgão é prodigiosa nos primeiros anos depois do nascimento, quando o progresso intelectual ou atividade mental é muito insignificante. Em seis meses o peso duplica, aos dois anos triplica, e entretanto a inteligência não se desenvolve na mesma proporção; ela começa a desenvolver-se sensivelmente aos 7 anos, quando então o crescimento e o cérebro parece estacionar ou moderar-se.

É dos 14 aos 21 anos que esse órgão atinge o máximo do seu desenvolvimento; depois fica por alguns anos estacionário, para entrar no período de retrogradação.

Quatrefages contesta igualmente a relação que se tem querido estabelecer entre as dimensões do cérebro e o desenvolvimento da inteligência. Citando o quadro ou mapa de Morton, que indica a capacidade craniana das diversas raças, o sábio naturalista acrescenta: este quadro demonstra a pouca relação que existe entre a capacidade do crânio, ou, em outros termos, as dimensões do cérebro e o desenvolvimento intelectual e social das raças. Os números que exprimem essa capacidade colocam os chineses, os indianos, os antigos egípcios abaixo do negro africano, dos peles vermelhas, etc. Segundo o mapa da capacidade craniana, levantado por Broca, algumas raças pré-históricas têm sobre os parisienses modernos certa superioridade. Flourens julga que a grandeza do cérebro não exprime a grandeza da inteligência, e que a qualidade faz mais do que a quantidade.

Enfim, Charlton Bastian, distinto fisiologista inglês, pensa também que não há relação necessária ou invariável entre o grau de inteligência dos homens ou das mulheres e o simples volume ou o peso do cérebro. Na opinião desse sábio, o que é mais importante, do que o peso ou volume do cérebro, é a quantidade de substância cinzenta, bem como a perfeição da constituição interna.

As pesquisas feitas sobre o cérebro de Gambetta, segundo diz Proal, no seu excelente livro *O crime e a pena*, vieram mostrar que a inteligência está longe de conservar relação constante com o peso do cérebro; o daquele célebre tribuno não pesava mais de 1.294 gramas, quando a média do peso dos cérebros dos parisienses é de 1.357 gramas. O Dr. Manouvrier declarou que um fisiologista, diante do cérebro de Gambetta, não teria hesitado em crer que pertencia a um selvagem.

O cérebro de alguns macacos é quase igual em forma e volume ao do homem, e entretanto que diferença enorme entre aquele animal dominado pelos mais grosseiros e ignóbeis instintos, e este último dispondo às vezes de uma inteligência capaz de tudo conhecer e de se elevar às mais sublimes concepções!

Sem dúvida, para que a inteligência se manifeste, é preciso que o peso do cérebro não desça abaixo de certo mínimo indicado, como vimos precedentemente, por Broca, acerca de 907 gramas e que foi fixado por Gratiolet em 900 gramas, mas sem

desconhecer a importância do peso e da forma do cérebro, deve-se, como dizia esse eminente fisiologista, olhar antes para a força que vive no cérebro e que não pode ser medida senão pelas suas manifestações.

A baleia dispõe para afirmar a sua estupidez de um cérebro que pesa 2.500 a 4.000 gramas, ao passo que Cuvier, para ostentar as fulgurações do seu gênio, tinha um cérebro que somente pesava 1.830 gramas, e é um dos cérebros mais pesados que se tem encontrado, em comparação com o de outros homens de grande valor intelectual.

Em segundo lugar, é preciso saber que o cérebro não é um órgão que tenha sido exclusivamente destinado a servir de instrumento às operações intelectuais; o que a fisiologia verificou até hoje é que ele não passa essencialmente de um órgão destinado a coordenar as sensações e movimentos, e psicologicamente a ser o centro das faculdades orgânicas ou sensoriais. O próprio doutor Luys diz que é completamente impossível ter dados precisos sobre a constituição real e a situação topográfica do campo de atividade intelectual propriamente dita.

O que a fisiologia tem descoberto em relação às funções do cérebro é que os cinco lóbulos que apresenta cada hemisfério têm funções especiais e que a parte cinzenta ou cortical desse órgão tem certo número de zonas funcionais distintas, e que a cada uma delas corresponde uma forma especial da vida consciente. Visões e visões verbais, audições e audições de palavras, sensações de gosto e sensações olfativas, linguagem articulada, grafologia, movimentos do tronco, movimentos conjugados da cabeça e dos olhos, movimentos da face, movimentos da boca, movimentos da língua, movimentos da coxa, do joelho, do tornozelo e do grosso artelho, categorias estas de fenômenos que se passam todos na consciência ou pelo menos dali procedem, categorias de fenômenos que também acham, como diz o abade Piat, nas circunvoluções cerebrais as suas condições de existência.

Há um centro cerebral para cada espécie de movimento, e há um para cada espécie de sensação. Que seja excitado um desses centros, as excitações repercutirão com os fenômenos correspondentes; que um deles seja suprimido, e no mesmo instante esses fenômenos serão suprimidos, senão para sempre, ao menos por certo tempo, e quando reaparecem, não ostentam a mesma segurança e a mesma harmonia.

Entre essas zonas funcionais que são sensoriais ou psicomotoras, Flechsig, segundo Piat, de cuja obra, já citada, transcrevo esses trechos, descobriu recentemente áreas de uma ordem superior, tendo por fim concorrer, quer para a formação, quer para a síntese das ideias gerais. Esses novos centros, distintos dos outros por seu caráter embriogênico e histológico, têm por sede principal os lóbulos frontais, a ínsula de Reil, uma parte do lóbulo temporal e uma parte do lóbulo occipital. O pensamento racional dependeria assim de certos órgãos, como dependem a sensibilidade e o esforço muscular. Quando raciocinamos bem, quando as nossas ideias se desenvolvem com clareza, é que certas células que a elas estão ligadas se prestam por seus movimentos a essa bela ordem interior. Quando, pelo contrário, aparece o amolecimento ou a demência, as mesmas células, por causa de influências perturbadoras, não executam o cargo habitual. Além disso, as funções que se ligam a esses centros cerebrais não são absolutamente unitárias, como à primeira vista se poderia acreditar, mas, como se tem

verificado, a maior parte delas se passam em centros que se desmontam peça por peça, como os cilindros de uma caixa de música.

Os materialistas, segundo Piat, inferem, sem razão, dessas descobertas fisiológicas e psíquicas que há tantas consciências quantas são as células cerebrais, e que a alma é uma hierarquia de pequenos pensamentos que se fragmentam como a própria matéria.

Entretanto o que a experiência exterior exige não é que a alma seja radicalmente divisível, mas que ela, permanecendo como substância, se expanda em um certo número de funções e cada uma destas torne-se extensiva a uma zona especial do cérebro. Ainda que essa multiplicidade modal não deixe de ser misteriosa, ela não é mais misteriosa do que a função bizarra dos neurônios e a propagação das ondas sonoras; ela é menos do que o produto do indivisível pelo divisível, do inextenso pelo extenso.

Supor que a alma possa expandir-se sob diversas formas ao mesmo tempo, não é formular uma hipótese gratuita, mas uma hipótese que tem o seu fundamento na realidade. Não situamos porventura os nossos prazeres e principalmente os sofrimentos em diversas partes do organismo? Cada um de nós não tem representações extensivas que são projetadas através do espaço? Não temos a cada momento o sentimento da extensão do nosso próprio corpo? E como explicar esses sentimentos, se a consciência guardando a sua unidade fundamental não tirar de suas energias muitos modos de ação e ao mesmo tempo não se mostrar presente em diversas porções do espaço? Como explicar esses fatos se a alma não puder multiplicar as suas funções, sem multiplicar-se ela mesma?»

No cérebro todos os traumatismos ou violências produzem fenômenos correspondentes aos que podem ser observados em órgãos mesmo essenciais à vida, sem que a inteligência sofra uma modificação proporcional e persistente. Tenho visto e observado doentes vítimas da perda de uma não pequena porção da massa cerebral, sem que a inteligência deles oferecesse a menor modificação ou perturbação.

Mosso em seu livro o *Medo* diz «que se tem visto homens, nos quais se havia feito a ablação de grande parte do cérebro que, em virtude de acidente, fazia hérnia através de uma abertura craniana, não se observando a menor sensibilidade na massa cerebral.»

Não se deve concluir desses casos que tudo se passa sem alteração nas faculdades intelectuais, pois que às vezes uma fratura do crânio com certa contusão do cérebro, se o indivíduo se restabelece, faz sustar para sempre o desenvolvimento da inteligência, assim como se pode, pelo contrário, observar perturbações psíquicas sem que, com exceção da paralisia geral, chegue-se a encontrar no cérebro a menor alteração, ou se manifeste, com a alienação mental ou loucura, qualquer outra desordem cerebral. Na opinião de notáveis alienistas, quando se encontram no cérebro alterações anatômicas, estas são antes o efeito do que a causa da moléstia.

Os materialistas apelam para a existência provável de alterações moleculares ou histológicas, mas servindo-me das expressões de Maudsley, a respeito das localizações ou especializações cerebrais, direi que os mistérios dessas condições íntimas formam nebulosas que os nossos telescópios não puderam ainda evidenciar.

Todas as vivissecções praticadas com o fim de mostrar que a ablação de tal ou tal parte do cérebro determina a diminuição e extinção às vezes das faculdades mentais nos animais, não têm chegado a provar que as operações propriamente intelectuais ofereçam modificação independente do traumatismo e que não estejam limitadas exclusivamente à impressão sensorial e ao movimento.

Quando se leva a experiência, como fez o professor Goltz, de Estrasburgo, ao ponto de retirar de um cão, que ele apresentou no Congresso Internacional de Medicina, reunido em Londres, *a quase totalidade do cérebro*, não admira que o animal, vítima de tão grande mutilação cerebral, apresentasse uma figura estúpida e se esquecesse de tudo o que dantes sabia ou conhecia.

Em todo caso a experimentação fisiológica, como diz o abade Broglie, não se dirige ao espírito, mas unicamente ao instrumento de que este se serve para as suas operações; nem o espírito, por mais grosseira que seja a ideia que dele se forme, nem a sua atividade, são jamais alcançados pelo escalpelo; ambos não são reconhecidos senão pela observação interna que difere inteiramente da experimentação externa. De resto, esta não se aplica senão a cérebros de animais que não lhe são entregues senão alterados na estrutura e inativos. Dizer que o cérebro pensa, porque se pode perceber certa correlação entre o pensamento e sua condição física, é pedir à experiência externa o que não podia dar, porquanto o pensamento lhe escapa em seu modo e em sua natureza íntima.

Se o pensamento e as ideias fossem um produto da massa cerebral, como a bílis é um produto do fígado, as urinas um produto dos rins, eles seriam semelhantes em mim como nos outros homens, e, no mesmo momento, as mesmas impressões, as mesmas imagens, as mesmas emoções e os mesmos desejos se manifestariam por forma idêntica, ao passo que quando penso não tenho de ordinário as mesmas ideias que os preocupam; os meus conceitos e as minhas inferências, diz Piat, não são as mesmas que as suas. Ora, essa diferença não se explica se não houvesse no mundo mais do que um só e mesmo pensamento, uma só e mesma razão. Eu deveria nesta hipótese conceber a todo o momento o que concebem todos os outros homens. Eu deveria, se na hora atual existisse Pascal, ouvir, induzir e deduzir como ele, e penetrar com o seu gênio no mistério das coisas. Assim como para a visão todos podem ter o mesmo campo para ver, pelo mesmo modo se todos na ordem intelectual tivessem o mesmo entendimento, conheceriam, compreenderiam de uma vez as mesmas verdades.

No livro que publicou o professor Maisonneuve com o título *Proménades à travers l'histoire naturelle* ele diz:

«Todos os elementos vivos de nossos tecidos têm propriedades comuns que sempre conservam, porque são todos essencialmente formados de uma substância idêntica em seus caracteres principais, o protoplasma. E, quer se trate de elementos musculares, de glóbulos do sangue, de células de qualquer ordem, vemos que todos os esses elementos se nutrem, crescem, operam trocas incessantes com as partes vizinhas, respiram, são contráteis, etc.

Estes caracteres comuns a todos os nossos tecidos vivos, encontramo-los nos elementos que compõem o nosso cérebro, como por toda a parte, aliás. Diferenciações anatômicas de segunda ordem modificam ulteriormente, em uma certa medida, as

propriedades a princípio comuns a cada espécie de elemento, as quais se tornam desde então de algum modo especializadas. É assim que a contratilidade tornou-se o apanágio principal dos elementos musculares, embora esta propriedade persista ainda em todas as outras células; que a absorção tornou-se o atributo predominante das células da mucosa intestinal, propriedade que possui em uma certa medida cada célula viva, que os elementos ativos das glândulas têm por função essencial excretar certos produtos, o que não é senão a exageração de uma propriedade que se verifica em qualquer elemento vivo.

Estes fatos não devem causar demasiada admiração, desde que se considere que todos os tecidos do organismo são derivados de uma só e mesma célula, o óvulo, este caos vital, como o chama o ilustre fisiologista Cláudio Bernard, no qual residem em estado rudimentar todas estas propriedades vitais, propriedades que não poderiam ter sido comunicadas aos elementos que delas provieram, se a mesma célula inicial não as possuísse.

Ora, se assim é, se esta concepção da organização é justa, por que motivo um só dos elementos que entra em sua constituição gozaria, com exclusão de todos os outros, de uma propriedade exclusiva e de natureza tão especial que não se encontraria em nenhuma outra espécie de elementos?

Ora, tal é a conclusão a que chegam os materialistas quando pretendem que o cérebro segrega o pensamento. Reconhecem entretanto e com razão que todos os elementos do corpo derivam uns dos outros, que não são em suma senão variedades de elementos primitivamente semelhantes, e que se diferenciaram de tal modo que, por mais variado que seja o organismo, têm a unidade por ponto de partida.

Depois disso estamos autorizados a lhes perguntar se eles já viram alguma vez a célula muscular ou conjuntiva, por mais rudimentar que seja, possuir esta propriedade extraordinária que eles concedem ao elemento nervoso. Haverá quem já tenha surpreendido na fibra muscular a existência de um rudimento de consciência, e na glândula salivar a presença da imaginação ou de uma faculdade intelectual mais elevada?

Por que motivo, pois, querer atribuir a um elemento material, como a célula nervosa, uma propriedade tão prodigiosa como é a inteligência?

Ainda mais, poder-se-á dizer que existe entre as células nervosas do cérebro, de um lado, e as da medula ou dos gânglios, do outro, diferenças anatômicas bastantes para justificar uma distinção funcional tão considerável, como a que se pretende estabelecer entre elas, gozando somente as primeiras do privilégio prodigioso de produzir o pensamento e de segregar as ideias gerais, as ideias abstratas?»

Comentando esta parte do livro de Maisonneuve, em artigo publicado na *Gazeta de Notícias* de 8 de abril de 1902, diz o Sr. Oliveira e Silva:

Do exposto se conclui que a célula cerebral é tão material quanto qualquer outra, pois todas provêm do mesmo protoplasma. Ora, como os efeitos não podem ser superiores às suas causas, por que estas têm sobre aqueles a vantagem da virtude ativa de os produzir, segue-se que o efeito deve conter a natureza da causa. Logo, o cérebro, massa material, como outra qualquer, *por si só* é incapaz de produzir qualquer coisa que se afaste absolutamente da sua natureza orgânica.

E sendo o pensamento abstrato e ele concreto, ilimitado e ele limitado, universal e ele particular, incorruptível e ele corruptível, intransformável e ele sujeito às transformações constantes de tudo quanto vive, fora do espaço e do tempo, e ele localizado em tal homem e funcionando em tal época, etc., etc., é atentar contra tudo quanto mostra a experiência e ensina a lógica afirmar que o cérebro é *per se* a causa do pensamento.»

Büchner, doutrinário intransigente, como Moleschott, Letourneau e todos os seus discípulos e sectários, não admite que as operações mentais deixem de ser elaboradas pelo cérebro. Ele afirma por um modo positivo, categórico e dogmático, aliás sem nenhuma prova experimental, que o cérebro oferece todas as condições para elaborar o pensamento. E com efeito pela configuração ou forma, volume, peso, estrutura, textura, consistência e densidade, o cérebro do homem se distingue do de outro animal, principalmente em relação às circunvoluções e à substância cinzenta ou cortical, destinada, na opinião de Büchner, a transformar as impressões externas em pensamento, imaginação, consciência, sentimento consciente e atos de vontade, para o que também concorrem as suas condições histológicas, químicas e físicas; entretanto, como a mão e a laringe, o cérebro se aperfeiçoa e aumenta, pelo uso e exercício, o poder de suas faculdades, tornando-se por isto, conforme se observa no cérebro dos poetas, sábios e pensadores, mais denso, mais compacto e mais rico em circunvoluções, e cresce em proporção do desenvolvimento da vida psíquica e intelectual, atingindo um volume em relação com a inteligência, e assim foi que o cérebro de Cromwell pesava 2.000 gramas, o de Cuvier, 1.830, o de Byron 1.807, o de Tourguenief 2.012, e o de Schiller, que foi um dos maiores que se tem conhecido no homem; ao passo que, nos idiotas, imbecis e cretinos o peso desce a 260 e a 300 gramas. O exercício do órgão é também indispensável para o desenvolvimento das faculdades, e é por falta dessa cultura que os esquimós ostentam grande estupidez, quando aliás eles têm um cérebro igual ao dos povos mais civilizados da Europa.

A alma não passa de uma ficção, pois que ela desaparece e não produz mais pensamento algum, desde que o cérebro é destruído, como se faz nos galináceos, camada por camada, continuando o animal, conforme diz Flourens, mergulhando em sono profundo, crescendo e engordando com os alimentos administrados artificialmente, pelo que Büchner assevera que não passam de uma fábula os fatos referentes a indivíduos, que, apesar de perderem uma parte do cérebro, ela devia defender-se dos acidentes traumáticos que ocorrem neste órgão!…

A quantidade considerável de células e fibras nervosas do cérebro explica bem a razão da atividade intelectual: só na substância cortical há de 500 a 1.000 milhões de células, formando 5 a 7 camadas com uma textura particular. É ali que está o elemento anatômico dos processos intelectuais e morais, havendo células especiais para a sensibilidade, nutrição, movimentos, fenômenos reflexos e para os diversos modos mais elevados da atividade intelectual, como a razão, a imaginação, a memória, a noção dos números, do espaço, para o gosto da música, e para o senso do belo, servindo pela sua multiplicidade de substrato anatômico para todos os processos psíquicos e fenômenos nervosos imagináveis, e assim avaliando-se em 200.000 o número de ideias que o cérebro contém ou pode conter — o que é muito exagerado — sendo admitido que a

língua mais rica possua 15.000 palavras no máximo, e existam poucas ideias sem uma palavra, e que atribuindo-se a cada ideia 4 ou 5 formas diversas, não excedemos à cifra de 100.000 ideias, correspondendo cada ideia, ainda, a um número de células entre 2.500 a 5.000, e a um número de tubos nervosos entre 10.000 a 50.000, mas isto no caso que as ideias fossem uniformemente repartidas pela totalidade da substância cinzenta, e como certamente isto não se dá, é claro que, seja qual for a exuberância da vida intelectual, o número de células nervosas que lhe são afetadas, vai muito além das necessidades, e que há no cérebro uma quantidade prodigiosa de lugares vazios e não utilizados, e cujo uso é impossível prever, mas que parece estarem destinados a uma vida intelectual futura que levará o gênero humano a um destino imenso e maravilhoso; somente a ignorância é que não admite que o cérebro seja o órgão do pensamento, e não concebe que a natureza por meio de átomos possa fabricar uma máquina que execute milhões de melodias das mais variadas, exatamente apropriadas às inumeráveis necessidades que se apresentam no curso da vida. O que dizem os filósofos e psicólogos, adversários da escola materialista, não tem para Büchner valor algum, e as suas ideias e concepções são mais dignas de compaixão do que de réplica. É impossível admitir que uma coisa com extensão, como o corpo humano, possa transmitir impressões a uma coisa pensante sem extensão, como o chamam: alma. Assim pois, a palavra alma não é mais do que um sinal verbal coletivo, uma expressão geral que indica de uma vez o conjunto das atividades do cérebro e de suas diversas partes, exatamente como a respiração é um sinal coletivo da atividade dos órgãos respiratórios, e a digestão é o dos órgãos digestivos.

No cérebro, o que há, são combinações materiais mais elevadas, como que uma espécie de espiritualização da matéria, da vida e destino de tudo o que o homem tem realizado de grande e sublime.

Tudo isso se acha completamente refutado com o que expus nos capítulos precedentes, e a toda essa objurgatória prenhe de hipóteses e fantasias oporei aqui o que, como um escrupuloso sacerdote da verdade científica, disse Mosso no livro já citado: «observando muitas vezes o cérebro de meus doentes, refletindo acerca da sua estrutura e funções e vendo o movimento do sangue que o embebe, tive desejos de penetrar na vida íntima de suas células e seguir os movimentos que agitam as ramificações delas no labirinto dos centros nervosos. Admiti como já conhecidas as leis das mudanças materiais, a ordem, harmonia e encadeamento os mais perfeitos; todavia, por mais longe que aprofundasse o trabalho do espírito e deixasse o campo livre à imaginação, nada percebi nem mesmo um clarão ou raio de luz que me desse a esperança de remontar à origem do pensamento.

Descobri por meio de minhas pesquisas o mecanismo pelo qual a natureza fornece uma circulação mais rápida de sangue, quando o cérebro entra em ação; fui o primeiro a admirar alguns dos fenômenos pelos quais se revela a atividade material desse órgão; analisando porém as funções do cérebro mediante as mais rigorosas experiências, quando ele palpitava debaixo de minhas vistas, durante o trabalho febricitante da concepção ou durante o sono, conheci, apesar de tudo, que a essência dos fenômenos psíquicos persistia e persiste para mim um mistério.

Nós julgamos que as faculdades do espírito são o resultado de uma série não interrupta de causas naturais, de ações físicas e químicas, e que, dos fenômenos reflexos mais simples, vai-se ter gradualmente ao instinto, à razão, ao sentimento e à vontade, mas ainda não se tem feito qualquer descoberta que leve a supor, ou pelo menos presumir o que seja a natureza da consciência.

Não é somente no campo restrito da fisiologia, mas no domínio inteiro da ciência, que convém procurar os meios de estabelecer as nossas mais sólidas convicções.

Imaginamos ou figuramos que as impressões do mundo exterior dão nascimento a uma corrente que percorre os nervos, espalha-se e transforma-se nos centros nervosos, sem ser destruída, para reaparecer debaixo da forma sublime do pensamento. Era a ideia que formavam da alma os filósofos da mais remota antiguidade; e é também a base da psicologia moderna.

É permitido supor que o pensamento seja um modo de movimento, pois que hoje a ciência demonstra que todos os fenômenos intimamente conhecidos se reduzem a um modo vibratório de átomos, a uma mudança de situação das moléculas.

Posso também raciocinar sobre o meu cérebro pela analogia que apresenta com os outros cérebros, mas ignoro a transição da observação externa à observação interna do meu ser. Entre os fenômenos físicos e psíquicos existe ainda um abismo que não podemos fazer desaparecer.

A alma foi considerada pelos antigos como uma harmonia, mas ninguém sabe como da vibração das moléculas que constituem o cérebro resulta essa sublime harmonia da imaginação, da memória, das afeições e do pensamento; ainda não está conhecido o modo pelo qual os fatos psíquicos entram na transformação das forças.

Conheço as combinações químicas que dão lugar ou concorrem para o trabalho mecânico dos músculos da minha mão, quando escrevo, mas ignoro os fenômenos que se produzem no meu cérebro, quando penso e quando concebo.

Certos fisiologistas têm concluído que o cérebro e os nervos, como acontece com os músculos e as glândulas durante o exercício funcional, aumentam de temperatura, mas por minha parte ponho em dúvida a exatidão dos métodos empregados ou adotados, e guardo a minha opinião, até que os fatos sejam rigorosamente demonstrados. Como não conhecemos a natureza das combinações químicas que se realizam no cérebro, poderíamos também dizer que este se resfria quando funciona. A questão não seria elucidada senão quando chegássemos a eliminar a complicação extrema que introduz em semelhante ocasião o afluxo maior do sangue.

Até hoje ninguém descobriu ainda os elementos que são empregados no cérebro para a produção do pensamento; ninguém chegou ainda a mostrar como as moléculas do sangue penetram no corpo da célula cerebral, e tornam-se parte da consciência; ninguém sabe como do conjunto da vida de uma simples célula possa nascer alguma coisa que represente a consciência e a sensibilidade. As doutrinas aqui não servem para coisa alguma. Quando se tem chegado pelo pensamento à extrema divisão da matéria, à localização extrema dos fenômenos psíquicos, vê-se ou sente-se que é inútil dizer que se é espiritualista ou materialista.

As doutrinas se confundem no nada de nossa ignorância. A essência da matéria não é menos incompreensível que a do espírito. Desde Lucrécio, que apresentou trinta provas da materialidade da alma, até os materialistas modernos, não se tem dado um passo para a frente no conhecimento da essência do pensamento. No fundo os materialistas destroem um dogma para levantarem um outro.

Se repelimos as hipóteses dos espiritualistas, afastamos com igual severidade dos confins da ciência experimental aqueles que hoje pretendem explicar por meio de doutrinas materialistas a gênese do pensamento. A anatomia e a fisiologia, o conhecimento da estrutura e funções do cérebro, não se acham bastante adiantadas, e ainda reina uma obscuridade profunda acerca da natureza dos fenômenos nervosos e dos movimentos físicos e químicos que se passam nas partes desconhecidas em que a consciência tem a sede.

Não falemos da alma, nem da matéria. Confessemos com franqueza a nossa ignorância. Tenhamos confiança no futuro da ciência e persistamos na procura da verdade.»

No longo trecho que aqui consignei, extraído da interessante e original obra, já citada, do notável fisiologista italiano, encontram-se muitas observações justas acerca da facilidade com que se procura resolver as mais importantes questões psicológicas, tirando-se às vezes de fenômenos puramente reflexos induções que sirvam para demonstrar que o cérebro está encarregado de produzir as faculdades mais elevadas do espírito. Não concordando com Mosso, que se deixe de falar da alma, quando a sua existência ou não nos afeta profundamente e que sem ela não poderíamos explicar as operações mentais, direi por minha parte que os fenômenos reflexos com os quais a escola materialista quer que estas procedam e tirem a sua origem, deixam fora de dúvida, como se deduz dos estudos de Cláudio Bernard, que o sistema nervoso presidindo às funções orgânicas e às de relação, não concorre positivamente senão para os fenômenos do domínio da sensação e do movimento, e é transformar uma hipótese em axioma dizer que os atos psíquicos são o resultado de uma sensação convertida em movimento.

Não é outra a linguagem corrente dos materialistas ou psicofisiologistas, como eles se intitulam. É assim que Griesinger diz, segundo Surbled, que a vida psíquica do homem e dos animais começa nos órgãos dos sentidos e sua corrente perpétua jorra para fora por intermédio dos órgãos do movimento; o tipo da metamorfose da irritação sensitiva sem impulsão motriz é a ação reflexa, com ou sem percepção sensitiva, e por seu lado Herzen diz que o *mecanismo* da vida de relação em geral e especialmente da vida psíquica se reduz, abstração feita dos órgãos auxiliares de recepção e de restituição, ao *mecanismo* dos centros nervosos, à ação reflexa.

Em que consiste o ato reflexo? Em uma reação de uma célula nervosa em seguida a uma sensação presente levada da periferia ao centro nervoso por um cordão nervoso sensível ou reproduzida pela lembrança, e respondida por um movimento ou contração muscular, a mais das vezes irrefletida e involuntária. Em certos casos a excitação não está em relação com o movimento que fizera surgir ou provocara, nem este com a excitação que determinara. É assim que a excitação da mucosa nasal dá origem a espirros violentos, ao passo que estes não se manifestam sob a influência de

excitantes poderosos, a cuja ação o órgão se habituara, pelo que desde já se pode dizer que o ato reflexo não obedece às leis mecânicas da transformação dos movimentos ou da equivalência entre o movimento restituído e o movimento recebido. O movimento exterior restituído se traduz, segundo as experiências de Schiff e de Beclard, por fenômenos de vibração calorífica e não por movimento reflexo, que é um ato essencialmente dirigido pelo instinto de conservação e de defesa. Os movimentos reflexos são automáticos. Nem a inteligência nem a vontade os dirigem, e é uma impressão sensível, uma sensação consciente ou não consciente que provoca o ato reflexo, tornando-se por esse modo uma operação de ordem sensível e orgânica, pelo que às vezes, pela lei de associação, a lembrança de uma coisa, a imaginação, o pensamento, provocam movimentos reflexos, e é assim que o cheiro de um fruto determina movimentos que aumentam a secreção salivar, ou *traz água à boca*, como se diz vulgarmente.

O fato de se poder provocar, como mostram experiências clássicas, os mais curiosos fenômenos reflexos em animais decapitados ou cujo cérebro têm sido destruídos, deixa fora de dúvida que os atos reflexos mesmo conscientes podem aparecer em animais sem cérebro, e se passam sem dúvida no composto orgânico vivo, que, como uma comunidade, na expressão de Virchow, tem partes autônomas e independentes no seu exercício funcional, ou como disse Raul Pictet, um potencial morfológico e funcional. Os que aceitam a teoria dos neurônios dizem que estes desempenham na medula espinal a função de centros nervosos, e que são eles pela contiguidade de suas arborizações terminais que estabelecem a conexão entre as *fibras centrípetas* e as *fibras centrífugas*, e em tais condições a impressão periférica é transmitida pelas primeiras aos centros medulares e daí reverte pelas segundas para os músculos, cuja contração, segundo a exposição feita pelo padre Sant'Anna na obra citada, vai determinar, por uma espontaneidade que tem como causa eficiente o próprio organismo. É essa espontaneidade vital que se tem procurado retirar dos movimentos ou atos reflexos, sendo estes a expressão da atividade humana sensitiva e intelectual. É ao mecanismo dos centros nervosos e à ação reflexa que se reduz, segundo Herzen, a vida de relação e especialmente a vida psíquica; e no intuito de sustentar esta tese, ele entra em longas e obscuras considerações, terminando por dizer que as impressões externas levadas pelos nervos aferentes, abalam uma multidão de elementos centrais, e o abalo desses elementos, consciente ou inconsciente, tem diante de si três saídas possíveis: uma muscular de efeitos mecânicos; outra visceral de efeitos químicos; a terceira intracerebral ou intercentral de efeitos psíquicos. Essas três formas de reflexos que estão continuamente e simultaneamente em atividade no organismo, umas predominando sobre as outras, e todas apresentando altas e baixas, segundo as circunstâncias exteriores as mais variadas e segundo as condições interiores as mais heterogêneas, fisiológicas e patológicas.

Essas ideias singulares que rompem as últimas barreiras entre o homem e os brutos, já então sustentadas, segundo Surbled, pelos professores Baunis de Nancy e Rouget de Montpellier, não podiam deixar de ser perfilhadas pelos partidários do materialismo, e acharam eco ou foram ultimamente sustentadas em uma obra que sobre o esgotamento mental escreveu uma doutora russa, chamada Maria Manaceine, obra

traduzida em francês e apresentada com elogios pelo professor Carlos Pouchet. Ali se diz também que todo o *movimento reflexo é no fundo um movimento voluntário,* que tem sido repetido tantas vezes que, para a sua realização não há mais necessidade de esforços conscientes nem também de um trabalho do pensamento consciente; mas desde que um elo habitual da cadeia reflexa é substituído por um elo novo e desconhecido, a realização de um movimento racional, conduzindo a um fim certo, exige de novo a intervenção de um julgamento consciente, de um impulso consciente, voluntário. No domínio de nossos sentimentos se observa o mesmo fenômeno, e a maior parte de nossas paixões, de nossas afeições e de nossos sentimentos parecem independentes de nossa vontade, unicamente porque as representações *que se acham no fundo dos movimentos* de nossa alma pertencem à *ordem das aquisições mais longínquas* do homem, de modo que se tornaram há muito tempo atos inconscientes, e foram abandonados aos aparelhos inferiores! *Tudo isso se observa igualmente nas outras manifestações de nossa vida psíquica: representações, julgamentos e noções!* A humanidade ganha tudo a troco de esforços conscientes e constantes, *começando* pelo movimento reflexo mais simples para acabar pelo processo mais complicado do pensamento científico.

Estes conceitos não passam, como diz o doutor Surbled, em seu livro sobre o *Problema cerebral*, de uma fantasia que peca ainda por falta absoluta de clareza.

Em todo caso, notáveis materialistas não admitem que a vida psíquica seja reduzida a simples fenômenos reflexos, de que o pensamento seria uma de suas formas de manifestação, e é assim que Maudsley, fazendo sobressair a diferença radical entre a reflexão mental e qualquer reflexo cerebral ou medular, diz que a função reflexa não tem nenhum poder miraculoso para conjurar as dificuldades ou explicar tudo; seu valor, enquanto termo explicativo, é muito discutível, porque na reflexão mental há muito mais do que a simples transmissão da impressão sensorial para os nervos motores através dos centros encefálicos.»

A matéria orgânica recebe sem dúvida alguma as impressões do mundo exterior e é por meio delas que o vegetal elabora a seiva, e entram em jogo os fenômenos físico-químicos de endosmose e de exosmose, e assim, como ali não se forma pensamento algum, pelo mesmo modo o simples fato da sensibilidade orgânica não pode dar-me a ideia dela, senão pela consciência da sensação, e para que isto tenha lugar é preciso que esta seja examinada e, ainda mais, que a sua existência seja também verificada, a fim de poder responder à sua ação. O sistema nervoso transmite a incitação sensorial em virtude da qual o indivíduo é levado a praticar um ato qualquer, mas só o faz depois que a consciência distinta ou confusamente entra no conhecimento dele, a menos que seja um ato impulsivo em que a vontade não teve tempo de manifestar-se. Os fatos de consciência nos fornecem noções que não devem ser desprezadas nem negadas, por mais difícil que seja a sua explicação. Eles mostram que em seguida a uma impressão movida pelo desejo ou pela paixão às vezes violenta e quase irresistível, há homens que, por natureza ou educação, podem tomar deliberações e agir em sentido inverso daquele para onde a impressão os incitava. De ordem material, esta tem consequências materiais inelutáveis; mas, recebida e percebida a impressão, o homem pesa os motivos de agir na balança justa ou falsa de sua consciência, e pode por sua livre vontade resolver em um

ou outro sentido. Se objetarem que ele não resolveu sem motivo e que então não era livre, devo observar com o doutor Gauthier que se trata de motivos morais, com os quais nada tem a impressão material, que provocou a deliberação do espírito, e de resto, a liberdade está na escolha de um motivo de preferência a outro, e o motivo ou motivos preferidos foram os que determinaram o ato da vontade e em seguida o ato material. Eles atuam, logo após a impressão recebida, no mesmo sentido e no sentido inverso das forças de impressão como forças morais e imateriais.

A diferença entre os efeitos de volição e os atos que se manifestam em virtude de uma mesma incitação de causa externa, conforme operam ulteriormente tais e tais motivos de interesse lógico, ou tais e tais considerações de ordem moral, constitui ainda uma prova da imaterialidade e independência da causa primária que determina a vontade, porque escolhendo entre esses motivos, o senso íntimo ou a consciência poderá, sob a influência de uma mesma impressão material, fazer suceder atos opostos. Ainda mais: como foi que essa sensação que, segundo a teoria do doutor Luys, devia reduzir-se a um movimento circular de absorção e de restituição de forças, indicou dois caminhos a seguir, quando ela era única? Uma mesma sensação com desígnios opostos parece uma coisa inadmissível. A matéria não podia receber e guardar duas sensações que se contrariavam. Era preciso que uma delas desaparecesse a fim de ser substituída, mas ambas existem ao mesmo tempo, pois que o homem vacila entre uma e outra, e só depois é que ele se decide por uma delas, guardando a lembrança de tudo o que se passava. A célula central só podia entrar em conflito com o meio externo, pela sensação recebida, e não podia combater ou reagir ao mesmo tempo contra o meio por outra sensação.

É a consciência do *Eu*, por sua unidade e identidade pessoal, que dá ao homem conhecimento desse processo, e foi ela que levou S. Paulo a dizer que nunca fazia o bem que queria, mas sempre o mal que não desejava. E depois, dizer que o cérebro pensa é o mesmo que assegurar, segundo Alberto Dolfus, que o olho é que vê e distingue os objetos. É impossível que ele veja a sua própria visão e a si mesmo.

Os brutos têm sensações e recebem impressões guiando exclusivamente por elas, depois de coordenadas por uma espécie de sentido interno, os seus atos e instintos; e qual deles revelou qualquer grau de inteligência cognoscitiva para poder elevar-se acima dos atos sensoriais, ou mostrou capacidade, já não digo como Paulo Janet, para formar uma república como a de Haiti ou da Ligúria, mas para mostrar, como o homem, as nobres faculdades de generalizar, conhecer o absoluto, abstrair, comparar e sobretudo conceber o necessário e o universal? O homem pode ficar cego, surdo, mudo e não ter o tato, mas nem por isto deixa de pensar, contanto que sejam conservadas as condições do órgão que deve transmitir as suas ideias e pensamentos.

A sensação, bem como a vibração molecular, é uma coisa, e a consciência dessa sensação e dessa vibração é outra coisa, a menos que se queira admitir que a vibração molecular e a sensação sejam em si fenômenos conscientes, o que é inadmissível, pois que a consciência só aparece com o pensamento, o sentimento e a vontade, e o fato mesmo da consciência, segundo F. Bouillier, é inerente à vida psíquica, desde que esta se manifesta.

A ideia de um *sensório comum* não conseguirá explicar o poder de uma unificação da subjetividade das operações mentais, porque, sendo ele composto de milhares de células, teria necessariamente de revelar a consciência de mais um *eu*, e não essa consciência idêntica, única e contínua que se torna no homem, segundo Emílio Caro, o princípio das mais elevadas faculdades.

Como toda a matéria orgânica viva, esse sensório comum, tendo de ser constantemente renovado ou de ter as suas células substituídas por outras, não poderia assim unificar ali as excitações passadas e presentes, ainda que os materiais respectivos fossem sempre deslocados e substituídos na mesma ordem e nas mesmas relações, porque admitindo-se que na mudança das células haja sempre alguma coisa que permaneça, como, por exemplo, a forma, e se explique essa fixidez do tipo, quer individual, quer genérico, por um simples jogo da matéria, pelas ações químicas ou mecânicas, não se deve esquecer, diz Paulo Janet, «que uma identidade assim produzida não será mais do que uma identidade aparente e exterior, semelhante a alguma dessas petrificações em que todas as moléculas vegetais são pouco a pouco substituídas por moléculas minerais, sem que a forma do objeto venha a mudar. Esse objeto não é realmente idêntico e não existe principalmente por si mesmo, e em tal hipótese não se encontrará nenhum fundamento para a consciência e lembrança da identidade pessoal.

Onde colocar a memória nesse objeto sempre em renovação? Seria nos elementos, nas moléculas respectivas?

Mas como elas desaparecem, as que entram não podem guardar a lembrança das que saem. Seria na relação dos elementos? É possível, visto constituir a única coisa que dura verdadeiramente, mas o que é uma relação que pensa em si, que se recorda de si, que é responsável?

Poder-se-ia admitir a hipótese seguinte: à medida que as moléculas entram no cérebro, elas vão colocar-se onde estavam as moléculas precedentes e ficam pois na mesma relação com as moléculas contíguas, pelo que são levadas no mesmo turbilhão que aquelas que substituem. Assim, se por hipótese o pensamento consistisse em uma vibração das fibras ou células cerebrais, visto que hoje se explica tudo por vibração, cada molécula nova viria a seu turno vibrar exatamente como a precedente, daria a mesma nota, o que faria crer que se havia ouvido o mesmo som, e que seria pois o mesmo pensamento anterior, ainda que a molécula tivesse sido mudada. Tendo os mesmos pensamentos, o homem seria o mesmo indivíduo. Mas, prossegue P. Janet, uma tal explicação não tem nada que possa satisfazer, porque a identidade pessoal não está presa à identidade do pensamento. Pode-se ficar envolvido por ideias e sentimentos os mais diversos, sem se deixar de ser o mesmo indivíduo; pelo contrário, dois homens pensando ao mesmo tempo em uma série de números, não se tornariam por isto um só e mesmo homem, muitas cordas dando a mesma nota não constituiriam uma só corda.

Assim, a identidade das vibrações, bem como a persistência da forma, nos explicam a consciência da identidade pessoal.»

Paulo Janet, apesar das judiciosas considerações que faz a respeito da renovação dos elementos orgânicos, e impossibilidade em que por esse modo, ali se fixassem os fenômenos psíquicos, não tem contudo razão em querer sustentar, como então pretenderam os cartesianos, que a memória seja uma faculdade exclusiva do espírito.

Já há muito foi estabelecido por S. Tomás de Aquino que a memória, como outras faculdades de ordem sensível, tem como órgão o cérebro, onde se ocultam as suas maravilhosas riquezas que são, em maior ou menor abundância, oferecidas à inteligência e de que esta se serve para ligar o passado ao presente.

E depois Janet se esquece que a alma, conforme a concepção da filosofia tradicional se acha no corpo todo, substancialmente unida a ele, como a forma está unida à sua matéria. Nesta a alma tem infundido as suas potências sensíveis, e os órgãos se acham sujeitos às funções que lhes foram especificadas e determinadas, sem perderem as suas condições próprias, apesar da renovação de seus elementos. Que importa a falta do pequeno número de elementos no exercício funcional de um órgão? Tudo se renova, e porque se dá a renovação do órgão auditivo, visual, olfativo, etc., nem por isto se deixa de ouvir, ver, etc.

A memória, como diz Surbled, «supõe necessariamente condições cerebrais e condições psíquicas. As condições cerebrais, sobre a natureza das quais não há nada de fixo, são a recepção das imagens e a sua conservação latente e inconsciente. As condições psíquicas ou antes psicossensíveis são: 1ª, a atenção do momento em que o objeto é conhecido e em que a sua noção é reproduzida; 2ª, a repetição do ato pelo qual o objeto é conhecido; 3ª, a associação das ideias e das imagens; e assim todo o ato da memória compreende: 1º, a reprodução espontânea ou voluntária de uma noção precedentemente adquirida; 2º, a noção do tempo em que a imagem foi percebida; 3º, a crença na identidade pessoal, isto é, na continuidade de nossa existência, a partir da época em que a imagem evocada foi percebida pela primeira vez.»

Alberto Farges, em sua importante obra sobre *O cérebro, a alma e suas faculdades*, escrita com o fim de mostrar que a doutrina espiritualista, sem as exagerações do cartesianismo, marcha de perfeito acordo com a verdadeira ciência, julga que se poderia aproximar a potência físico-psíquica, pela qual a memória retém e conserva as sensações experimentadas, do fenômeno curioso da *fosforescência*, pelo qual um grande número de substâncias — talvez todas em grau variável — depois de terem sido iluminadas pelos raios solares continuam a ficar brilhantes na obscuridade, depois de extinta a fonte de luz que as clareara, ou como a luz, segundo mostrou Niepce de S. Victor podia ser armazenada em uma folha de papel e persistir em estado de vibração silenciosa durante um tempo mais ou menos longo, pronta a aparecer ao apelo de uma substância reveladora… A propriedade, pois, que têm as *substâncias inorgânicas* de conservar mais ou menos o movimento que lhes foi comunicado, se acha por um modo bem digno de reparo na *substância viva* do sistema nervoso. Ela não somente pode vibrar sob a influência da luz, do som, do calor, etc., como também pode persistir no estado vibratório em que tem sido posta e reter a impressão recebida.

Não acho sustentável a explicação de Alberto Farges, em primeiro lugar, porque um fenômeno de percepção externa que de aferente se tornou eferente depois da percepção interna e fica conservado inconsciente no cérebro, não é idêntico ao fenômeno da *fosforescência*, devido à ação solar, nem ao de uma imagem que, por meio de reações químicas sob a influência da luz, se fixa em uma placa de fotografia; em segundo lugar, porque se sobre essa chapa se fixassem sucessivamente outras imagens, não se reproduziria senão uma coisa confusa e informe, e em terceiro lugar, porque

Alberto Farges se esquece que, sem se ter em consideração as condições psíquicas, a memória que é um tesouro em que se acumulam e se acham, segundo o conceito de S. Tomás de Aquino, todas as riquezas que temos lentamente adquirido, não pode manifestar-se.

O mecanismo da memória, como se vê, continua ainda oculto nas dobras do mistério. Só sabemos que para se dar a *recordação* ou para que a memória acuda ao apelo da *vontade* e da inteligência ou volva os seus atos ao campo da consciência e os torne novamente conhecidos, é preciso que estes tenham sido fixados e gravados ali convenientemente, por modo a não se desvanecerem de todo, e poderem ser recordados com mais ou menos prontidão, logo que a sua necessidade se faz sentir, ou os despertamos pela vontade guiada por ideias, imagens e representações associadas que possam ter certa conexão ou semelhança com as ideias, imagens, impressões e representações passadas.

Bourdeau pensa que a unidade do *eu* consciente pode bem ser explicada pela aglomeração, em um centro de ação nervosa, de consciências parciais, provenientes dos centros ganglionários, como o grande simpático, aos quais se resolvem em uma consciência total, lúcida e ativa. Essas consciências, que parecem simples à percepção, são o resultado de uma prodigiosa multiplicidade de elementos. O ente humano resume um todo em sua unidade, entretanto é essencialmente coletivo. Como a consciência não tem senão o valor de uma soma, ela, em lugar de apresentar uma quantidade fixa, varia constantemente.

A consciência é sempre a resultante de um ato de ordem moral ou física, e do qual, antes de manifestar-se pelo ato praticado, o *Eu* tomou conhecimento; e assim não sei como esses pedaços de consciência, nascidos em órgãos ou em centros nervosos múltiplos, poderiam, surgindo de pensamentos numerosíssimos, produzir uma consciência única e indivisível. Muitos indivíduos podem ter a mesma espécie de consciência, mas muitas consciências não conseguiriam nunca formar um indivíduo único.

A representação, acompanhada de consciência, que se transportaria assim de substância em substância, não seria, diz Paulo Janet, mais do que o próprio *eu*, debaixo de um outro nome e se distinguiria precisamente, por isto, da série de substâncias transitórias, às quais ele estaria sucessivamente associado.

Também a ideia apresentada pelo doutor Luys de que os diversos processos de atividade do cérebro se resumem em um movimento circular de absorção e de restituição de energias, funda-se em um princípio mecânico de transformação das forças, em virtude do qual o movimento pode transformar-se em luz ou calor, e assim nada impediria que no cérebro as forças resultantes da vibração das moléculas pudessem transformar-se em pensamento; mas, como Janet faz ainda observar, quando o movimento se transforma em calor ou luz, não se dá nenhuma transformação real, ou mudança de natureza, pois que se trata sempre de vibrações do mesmo éter, não começando verdadeiramente a transformação ou mudança de forma, senão com a sensação da luz ou do calor, fato inteiramente subjetivo, que não pode ser reduzido ao movimento. Kant já havia provado que não eram as nossas ideias que se formavam, segundo as coisas, mas sim as coisas, segundo nossas ideias, e que as impressões

externas, chegando ao nosso espírito sofriam aqui uma transformação completa, pois que o nosso espírito não correspondia à realidade absoluta, e assim era que a luz não existia por si mesma, e resultava de um movimento de átomos, comunicado aos nervos oculares que, irritados, faziam nascer no cérebro a impressão luminosa.

O princípio sustentado pela escola materialista e principalmente por Büchner de que todas as operações intelectuais são transformações de forças semelhantes às que na matéria se revelam pela atração, eletricidade, luz e calor, e que, como nestes fenômenos, tudo se reduz a movimentos vibratórios das células da substância cinzenta do cérebro, existentes em quantidade prodigiosa, não conseguiria nunca mostrar e convencer a quem não estiver dominado por sentimento doutrinário, como do embate de milhões de bolas elásticas, muito pequenas, mas *não infinitamente pequenas*, diz Hirn, de Colmar, resultariam a consciência que temos de nós mesmos, a faculdade de amar, o sentimento do belo, do verdadeiro, do justo… e dele tivessem nascido a Vênus de Milo, o Partenon, o Hamlet de Shakespeare e a Sinfonia com coro de Beethoven, ou mesmo um pensamento afetivo.

Mas Büchner não vacila em atribuir ao cérebro todas as funções mentais, asseverando que aquele tem milhões de células para a realização de todos os processos psíquicos e físicos e para os diversos modos da atividade intelectual, como a razão, a imaginação, a memória, a noção dos números, para o gosto artístico, etc., etc., acrescentando que somente à ignorância de certos homens se deve atribuir a oposição a coisas tão claras e evidentes, cuja origem parte das impressões sensoriais, transformadas em movimento vibratório ou reflexo.

Já expus precedentemente o que se pensava sobre o papel do cérebro nas operações do espírito, tão dogmaticamente materializadas por esse chefe da escola materialista, e tomando somente em consideração o que ele diz relativamente à formação dos processos de atividade psíquica pelas excitações sensoriais, farei observar que a não se tratar de movimento reflexo que é sempre inconsciente e instintivo, o que resulta de uma deliberação, ou de uma resolução, é sempre consciente e acompanhado de uma impressão sensorial da mesma natureza. Esse movimento consciente, segundo o abade Broglie, compõe-se de três partes: a 1ª representa um circuito fisiológico que atravessa os órgãos dos sentidos, sobe pelo nervo sensitivo, chega ao cérebro e produz a sensação; a 2ª, um circuito psicológico que começa pela sensação, continua na percepção, na deliberação e termina pela resolução; a 3ª se revela por novo circuito fisiológico que, partindo do cérebro, percorre os nervos motores e acaba pelo movimento.

Não há pois, diz ele, razão para se eliminar o circuito psicológico e reduzir tudo a uma forma de movimento reflexo, que aliás é muito diverso do movimento mecânico propriamente dito. Uma excitação, como já fiz ver, nem sempre é respondida por um movimento com força correspondente, não só relativamente à sua intensidade, como à sua energia, e nunca se poderá comparar esse movimento com o que resulta de um impulso interno, todo espontâneo, voluntário e fundado em motivos diversos. As impressões mesmo vindas do mundo externo não são respondidas por atos que se achem de acordo com a sua violência; pelo contrário, inúmeras vezes a razão intervém e faz com que a réplica seja a expressão de um ato magnânimo e, por sua natureza,

inteiramente oposto ao que se podia esperar. É nisto que está muitas vezes a superioridade, principalmente moral, de um homem que consegue diminuir e modificar o impulso a que era arrastado, sobre outro que não se esforça por dominar os seus ímpetos e paixões superexcitadas pelas mais fortes e ardentes solicitações do espírito.

A energia moral, diz Pressensé, rompe constantemente a proporção entre a excitação que vem de fora e a ação que deveria constituir a réplica ou a retribuição.

Quantos movimentos têm a sua origem no próprio indivíduo e não podem ser levados em conta de qualquer excitação exterior?

Todas as ações resultantes da reflexão são deste gênero, atestam a nossa independência diante das leis mecânicas e destroem completamente a teoria a que nos querem submeter. Ainda nisso encontramos a distinção entre a qualidade e a quantidade. Somente esta é submetida à lei mecânica; a outra tem em si a possibilidade de fugir a essa lei, sem deixar de respeitá-la em sua esfera própria.

Os partidários do determinismo negam, sem razão, que o estado do organismo seja o mesmo no momento da ação e da deliberação, dizendo que o que se faz em um momento dado, em condições dadas, é unicamente determinado pela estrutura do ser na ocasião precisa, e que não há repouso químico em um cérebro entregue a trabalho psíquico, mas tudo isto não passa de simples conjectura, que tanto se pode aplicar ao cérebro como a outro qualquer órgão.

Identificar os fenômenos psíquicos com os fenômenos produzidos pelas correntes elétricas é uma concepção inadmissível, pois está hoje plenamente demonstrado pelos trabalhos de Shiff, de Engelmann e de outros fisiologistas, que o influxo ou a corrente nervosa é inteiramente inversa da corrente elétrica derivada ou de indução, porquanto a corrente nervosa é centrípeta nos nervos sensitivos e centrífuga nos nervos motores; diminuindo a corrente elétrica em intensidade à medida que se propaga, e sendo mais intensa a corrente nervosa quanto maior é o trajeto percorrido, e além disto os nervos oferecem uma resistência enorme à eletricidade, resistência que os torna absolutamente impróprios para serem atravessados por correntes sistemáticas, e enquanto a corrente nervosa exige a integridade do *cilindro áxis*, a eletricidade se propaga por simples contato.

Não quer isto dizer que no organismo vivo deixem de haver fenômenos elétricos, resultantes, como diz Gilles, das combustões, fermentações, reações químicas, osmose, transformação de calor em trabalho, em eletricidade ou reciprocamente; mas não há nenhuma identidade entre as leis e propriedades dos fenômenos psíquicos e as leis e propriedades dos fenômenos elétricos.

Todos os conceitos e argumentos, que tenho exposto até aqui, servem também para refutar e destruir a teoria das manifestações psíquicas pelo movimento dos neurônios, doutrina aceita e desenvolvida com grande entusiasmo pelo doutor Bombarda, ilustre professor de fisiologia na Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa, em duas conferências que sobre esse assunto ele fez no recinto da Sociedade de Ciências Médicas daquela capital.

As conferências do doutor Bombarda foram publicadas na *Medicina Contemporânea* de 16 e 23 de maio de 1897, e delas extrairei o que for essencial para

compreensão da teoria que faz proceder as funções psíquicas do movimento dos neurônios.

O professor Bombarda, em sua primeira conferência, começou por dizer que Gerlach, baseado em estudos histológicos, pensou que as células nervosas enviavam para todos os lados prolongamentos multiplamente ramificados que, se tornando sucessivamente mais finos, se entrelaçando e se anastomosando, acabavam por constituir em todo o campo intercelular, um vasto retículo que iria dar amplo complemento de sede aos fenômenos psíquicos, mas que essa ideia não podia ser aceita, porque era deduzida de uma anatomia fixa; e assim, como o pensamento era muito variável, também se fazia necessário que as células, elaboradas das ideias, não se achassem em um retículo fixo, mas em um retículo infinitamente variável e de trabéculas também diversificadas ao infinito. Foi o que ficou esclarecido, diz ele, e pôde ser perfeitamente explicado com a descoberta dos neurônios por Cajal, os quais apresentam prolongamentos de incontestável mobilidade que assim, de um momento para outro, pode variar as relações das células entre si.

Os neurônios, cuja descoberta, segundo o professor Bombarda, veio elucidar a gênese de todos os fenômenos psíquicos, não são mais do que uma série de células nervosas com prolongamentos ramificados ao infinito, uns protoplasmáticos, outros nervosos, destinados todos a conduzirem excitações, os primeiros da periferia para o centro, isto é, das ramificações para o corpo celular, os segundos em sentido contrário.

Enfim, os neurônios são uns *celulípetos*, outros *celulífugos*. Os prolongamentos não se anastomosam, mas se articulam uns com os outros, ou se entrelaçam por simples contato.

Pela descrição feita pelo doutor Bombarda, os neurônios parecem dar a ideia de uma extensa tela constituída por filamentos delgadíssimos que invadem os aparelhos da economia e os órgãos dos sentidos, donde partem outros em número considerável e vão terminar nos centros nervosos.

A mobilidade dos neurônios é prodigiosa e em alguma coisa de doidejante, e assim é que as células periféricas da olfação buscando e apreendendo, segundo o professor Bombarda, partículas odoríficas que as excitem, transportam a excitação pelo prolongamento celulípeto para o corpo celular, donde fazem que ela siga pelo prolongamento nervoso até a articulação com o prolongamento protoplasmático de uma célula mitral, e caminhando sucessivamente, de prolongamento em prolongamento, passando por outros neurônios e saltando por outras articulações, vai por fim incidir num último corpo neurônico, onde se produz a sensação.

O fenômeno porém não termina na sensação, porque, segundo a teoria, sendo a vida psíquica constituída por sensação e representação com associação, torna-se necessário que os neurônios produzam a representação da sensação, e para isto eles *procuram* articular os prolongamentos que levaram a sensação com os dos neurônios que devem oferecer a representação adequada, e se não os encontram ao lado, saltam e vão estabelecer com outros as articulações necessárias. Às vezes poderá acontecer que a sensação recebida, por diversos neurônios, ao mesmo tempo, não seja igual à que outros experimentaram, e então se travará conflito entre as duas séries neurônicas, cabendo a vitória à que vibrar com mais energia e violência!

Não resta dúvida, em virtude desta afirmação, que é o direito da força, como ainda se verá adiante, que predomina na república neurônica.

O sistema nervoso, segundo o professor Bombarda, pode sintetizar-se em um simples encadeamento de neurônios. A excitação que entra, parta donde partir, e siga por onde seguir, caminha sempre através de neurônios que se encadeiam por toda a parte da extensão do sistema nervoso central ou periférico, saltando de neurônio em neurônio pelas respectivas articulações, até que, saindo por idênticos encadeamentos, chega à periferia, sob a forma de ato ou de contração muscular, de secreção, etc.

Depois de dizer, sem prova nenhuma, que a velha psicologia morrera há muito tempo, e que a psicologia científica estava implantada com a nova anatomia dos neurônios e estudos fisiológicos, do modo por que eram conduzidas as excitações e constituíam-se os arcos reflexos, o professor Bombarda passou a tratar da vida psíquica, que para ele não resulta senão dos movimentos neurônicos.

Assim, diz ele, se um indivíduo tem o *espírito* mais vivo de que outro, é porque mais vivacidade possuem os seus neurônios! Se este é mais profundo na reflexão do que aquele, é porque os seus neurônios rebuscam mais, procuram mais articulações antes de vibrarem no corpo celular! Se a recordação dos fatos se efetua rapidamente, é porque os prolongamentos neurônicos se articulam facilmente e com energia!… Se a representação das coisas torna-se difícil, é porque os neurônios estão mal articulados ou mesmo se desarticularam! Se uma representação surge repentinamente, depois de ter embalde sido inquirida por muito tempo, é porque uma articulação neurônica — a necessária — se estabelecera bruscamente!…

Infelizmente, como os sensacionalistas, ele não diz por que ou por quem a representação foi estabelecida e onde ela se implantou.

Aquelas entidades metafísicas que se ensarilhavam na vida espiritual — esses seres de razão que constituíam outras tantas faculdades que quase viviam em recíproca independência: a atenção, a reflexão, a memória, o juízo, o raciocínio, etc., — tudo isso teve de desabar perante o funcionamento fisiológico de fibras e de células nervosas; assim assegura o professor Bombarda, sem entretanto dizer como se deu tão grande catástrofe, limitando-se somente a asseverar, mas sem provar, que a consciência, por exemplo, não é mais do que uma agitação incessante de neurônios que formam no cérebro um verdadeiro oceano de amebas de natureza neurônica a articular-se e a desarticular-se!…

A consciência é a agitação, e a agitação é a própria consciência!

Quanta palavra e quanta agitação sem consciência nesse enunciado!

E depois, como o professor Bombarda se afasta, entusiasmado e até alucinado pelos neurônios, de tudo o que os chefes da escola materialista têm dito a respeito da consciência mesmo reduzida a um estado físico e mecânico, ligado à inconsciência!

Entre os atos inconscientes e psíquicos não há para eles distinção essencial. São formas particulares de mudanças dinâmicas e materiais tendo um aspecto subjetivo para cada um de nós unicamente, porque os atos psíquicos e os atos físicos, segundo Herzen, têm lugar propriamente na pessoa, não oferecendo absolutamente o aspecto objetivo senão quando se passa em outro indivíduo, pelo que a consciência não seria mais do que

o aspecto subjetivo de alguma dessas mudanças, cujo aspecto objetivo, conforme ele diz em sua obra *Cérebro e atividade*, é puramente físico.

Outros materialistas suprimem a consciência e reduzem todos os atos psíquicos a condições inconscientes, sem exceção da atividade intelectual, dizendo Maudsley, em sua *Fisiologia do espírito*, que a função nervosa central torna-se somente consciente, quando a excitação tem certo grau de persistência e intensidade, em oposição a Lewes, que admitia a *onipresença* da consciência na medula espinhal, nas células nervosas e nos atos mais recônditos do cérebro.

Herzen admite a coexistência da consciência e, imaginando o que ele chama *lei física da consciência*, diz dogmaticamente que a consciência está ligada exclusivamente à *desintegração funcional* dos elementos nervosos centrais, e que sua intensidade está na proporção direta dessa desintegração, e, simultaneamente em proporção inversa da facilidade com que cada um desses elementos transmite a outros a desintegração que dele se apoderara e com a qual entrara na fase da reintegração!

Esta lei, que para muitos físico-psicologistas não passa de um depautério, levou Herzen a tirar a insigne conclusão de que o processo mental consciente *indica uma imperfeição* na organização cerebral!

O processo mental consciente, diz ele, «indica a presença de uma atividade *nova e insólita* que vem desarranjar e perturbar o equilíbrio do automatismo inato ou precedentemente *adquirido* e não acha um mecanismo pré-formado, pronto a servi-lo; então as vibrações ativas se desenrolam inconscientemente até o momento em que encontram elementos centrais que resistem à sua transmissão, e é em tal momento e com esta condição que elas se tornam conscientes; mas que a mesma atividade se repita muitas vezes, que os elementos resistentes aprendam a transmiti-la sem demora a outros elementos, e o limite entre o consciente e o inconsciente será, *ipso facto*, deslocado, afastado: o consciente sai do inconsciente e aí entra, mas a consciência não cessa por isto; ela se dirige para outra parte e continua; à medida que combinações de uma ordem inferior saem de seu domínio, este é logo ocupado por combinações de ordem superior; a redução de um processo psíquico simples ao automatismo é a condição do desenvolvimento mental, que sem isto seria impossível. No fundo, o processo consciente é a fase *transitória* entre uma organização cerebral inferior e uma outra superior; ele exprime a *novidade*, a *incerteza*, a *hesitação*, a *vacilação*, a *admiração*, uma associação imperfeita, uma organização não acabada, uma falta de prontidão e de exatidão na transmissão, uma perda de tempo na produção da reação; esse processo indica que as vias nervosas não se acham suficientemente desembaraçadas e traçadas com bastante clareza para permitirem ao estímulo de percorrê-las sem parar, qualquer que seja o efeito final: movimentos reflexos ou *sensações reflexas idealizadoras*; ele mostra em suma que a fisiologia ainda não se tornou *morfológica*, e, desde que o seja, ele desaparece mas não desaparece completamente e absolutamente, não desaparece senão onde o trabalho de *encarnação* está terminado, para se dirigir para onde esse trabalho se acha no começo, porque a consciência acompanha sempre e necessariamente o desbravamento do terreno cerebral, enquanto *ela ignora o resto* a menos que haja uma combinação nova a formar.»

É preciso, diz Surbled em seu livro *O problema cerebral*, contar com a parvoíce humana, para querer impingir, com palavras e termos sonoros, tanta extravagância desconexa, tanto despautério, em nome da ciência!…

Discípulo de Hæckel e provavelmente de Herzen e de Dastre, não admira também que o professor Bombarda não tivesse hesitação em proclamar que, assim como os homens, os vegetais e as massas minerais têm consciência; mas como a consciência, segundo o mesmo professor, é o resultado da agitação dos neurônios, e estes são constituídos por células nervosas, a conclusão a tirar é que as plantas e as massas minerais encerram células dessa natureza, o que *talvez* ele não se anime a sustentar. Mas também quem sabe se o professor Bombarda, não vendo senão substância material dos neurônios, que pelos movimentos próprios produzem todos os atos psíquicos, incluída a consciência, não induziu daí que as massas minerais, sendo constituídas por matéria, em cujo âmago não cessa o movimento, podiam e tinham também consciência? Por que modo?

É disto que pouco se preocupa um sectário do materialismo, que pontificando um conceito, pouco se importa que esse não passe de um dislate! E não foi também por um igual princípio, gerador de fantasias materialistas, que Maria Manaceine, discípula de Herzen, atribuiu, em seu livro sobre o *esgotamento mental*, os desvios intelectuais e morais à insuficiência da mielina nos cilindros áxis dos nervos?

Seja como for, o professor Bombarda, depois de sentenciar acerca da consciência nos vegetais e nas massas minerais, procurou também decidir a questão do *livre-arbítrio* com uma impavidez que não deixa de causar espanto.

Depois de ter atribuído aos neurônios um papel tão importante na vida psíquica, dando ou produzindo somente por suas agitações incessantes o pensamento, a reflexão, a memória, a atenção e a consciência, etc., ele se esquece de tudo isto e diz que os neurônios não são mais do que protoplasmas, completa ou incompletamente diferenciados, e que o protoplasma não funciona, não vibra, não se move senão sob a influência das excitações e nunca espontaneamente e livremente, visto que tudo se regula pelas leis do determinismo, e assim o *livre-arbítrio* não passa de uma ilusão, pois que todo o ato é resultado de três fatores — 1º, a organização cerebral, por herança, por infecção, por desvios intrauterinos, etc.; 2º, a educação que em tão larga escala poderá fazer variar a mobilidade dos neurônios, senão a sua própria constituição anatômica; 3º, enfim o motivo ou motivos e do que se nos afigura a sua pesagem — donde o ato há de resultar — não se dando senão um conflito de forças contrárias, e a resolução será tomada e sempre fatalmente no sentido da maior energia!… Assim, um neurônio é impelido em sentidos contrários por duas de suas articulações: se a diferença das duas excitações for bastante grande, o caminho a seguir será rapidamente adotado. Se, pelo contrário, a diferença for pequena, será necessário tempo, para que a força mais enérgica se pronuncie como tal e determine o movimento que a outra estava contrariando!

Em uma teoria em que elementos nervosos buscam, rebuscam, saltam, articulam-se e desarticulam-se até que chegam ao seu fim ou à deliberação e à execução de um ato de memória, de atenção, de reflexão, de imaginação e de consciência, não se pode abstrair de um princípio de escolha, e só se pode escolher onde há liberdade e esta

exclui necessariamente qualquer determinismo, no sentido indicado por Cláudio Bernard, em relação aos fenômenos fisiológicos, que estão sujeitos a leis muito diversas das que regulam os fenômenos psíquicos.

A ideia de reduzir o homem, pela teoria neurônica, a um autômato não é nova e já tem sido combatida vantajosamente milhares de vezes, e então por essa teoria o problema moral ainda mais se complica, porque se o neurônio tem de vibrar segundo a incitação, produzindo o ato resultante da vibração, não teria consciência da existência de um ato oposto ao que fora praticado, nem poderia discriminar o seu valor.

As incitações neurônicas levaram um homem a praticar ato criminoso ou que é considerado como tal, ou então um ato bom, magnânimo e heroico, e porque em um caso o neurônio há de vibrar a corda do arrependimento e do remorso ou pesar, em outro a da alegria ou satisfação? Pela teoria, deveria haver neurônios que saltavam e articulavam-se para o mal, juntos a outros que saltavam e articulavam-se para provocar o pesar, o arrependimento e remorso, e até para exprobar, em certas circunstâncias, pela consciência, a falta desses sentimentos.

Não foi de uma ilusão ou do orgulho do homem, como o professor Bombarda se propõe a fazer acreditar, e como outros já o propugnaram, que surgiu o livre-arbítrio, mas da essência do *eu* que afirma a nossa liberdade, manifestada pela vontade de fazer no meio físico e moral o que lhe aprouver, sujeitando-se às leis da responsabilidade ou da obrigação para prosseguir na vida, sem prejudicar por qualquer forma a sua natureza ou a quem quer que seja.

Ando, falo, escrevo e trabalho, porque quero, assim como deixo de fazer tudo isto, quando não quero, sem que por isto deixe de sentir-me adstrito a certos e determinados deveres pessoais, individuais, espirituais e sociais.

Bem fraco e bem superficial observador é aquele que não tem reconhecido em si mesmo essa variedade de motivos e móveis, nem tem experimentado, diz o abade Broglie, «essas lutas entre a paixão e a razão, ou sentido ficar tensa a cadeia da consciência, quando a tempestade se torna mais forte, e não haja, além disto, reconhecido que podia, se quisesse, inclinar-se para o lado do dever, a fim de abraçá-lo, e que o abandonou covardemente, levado pelo atrativo de um sentimento vulgar e torpe. Dizemos a esse homem que ele é um bem fraco e superficial observador, e é o que podemos a ele dizer de mais favorável, porque se tal indivíduo tivesse observado bem, se realmente tivesse em sua vida seguido sempre, sem resistência, o atrativo predominante, se tivesse sempre deixado levar-se pelo móvel mais forte, então qualquer que fosse a sua conduta, por mais nobres e benevolentes que fossem os seus instintos, apenas mereceria o nome de homem, e não seria digno de maior estima do que a que prestamos a um cão dedicado ao seu senhor, que segue também o atrativo predominante de sua natureza afetiva.»

Não é também exato, segundo o abade Broglie, «que no conflito dos motivos, o mais forte arraste sempre a vontade, como pretendem os deterministas. O dever e a paixão são motivos inteiramente heterogêneos, como o metro é do quilograma, a légua é da hora, nos quais torna-se impossível qualquer comparação. No mesmo caso estão os motivos que atuam sobre a vontade, cuja característica se revela pela consciência, que não existe aliás nos princípios inferiores da atividade psíquica.»

Podia ficar no assunto da primeira conferência do professor Bombarda, na qual se viu que, pela existência dos neurônios com toda a sua mobilidade verdadeiramente fantástica, não se chega a formar a menor ideia da produção dos fenômenos psíquicos, mas convém mostrar que, na segunda conferência, esse ilustre psiquiatra não foi mais feliz, começando por afirmar despeadamente que há completo antagonismo entre a ciência e a crença religiosa, e que os livros sagrados são forçados a emudecer diante da grandeza refulgente da verdade científica, alcançada com a descoberta dos neurônios e estudo de suas propriedades!…

É este o lema constante dos materialistas: incompatibilidade da ciência com a religião e a fé!

A ciência constitui a palavra mágica do século que findou; e com efeito, se o século XVII foi, antes de tudo, como dizem alguns escritores, o século literário, o século XVIII um século filosófico, o século XIX tem direito a ser chamado um século científico. Será aos olhos da posteridade, sob muitas relações, um dos mais belos títulos. Quantas invenções, quantas descobertas, cujas aplicações têm servido poderosamente para a facilidade e rapidez das relações dos povos, para o desenvolvimento da agricultura, do comércio e da indústria, para alargar o horizonte dos conhecimentos e saber do homem e para subtrair a espécie humana a milhares de causas morbigênicas que concorriam para a sua destruição?!

Longe de temer essa ciência, a religião verdadeira lança sobre ela a bênção e não deixa de protegê-la. O cristianismo sobretudo não se esquece que é o representante desse Deus, que quer ser chamado o Deus das ciências — *scientiarum Deus*. Filho da luz, ele é, por missão e gosto, o mais firme, segundo diz um notável escritor, e o mais ardente propagador.

Para ele o inimigo não é a ciência verdadeira, como se repete com insistência, pois que foi ele que salvou do naufrágio as obras científicas e literárias do período brilhante da Grécia e Roma. Ele sabe que Deus não fez senão duas obras para a meditação e estudo dos homens: a Bíblia e a Natureza, e quando fala não pode contradizer-se. Se pois sucede às vezes que o acordo não parece existir entre as suas obras, a falta não é do autor delas, mas dos seus intérpretes e dos exegetas.

O concílio do Vaticano declarou bem positivamente que entre a ciência, digna deste nome, e o ensino católico não há nem pode existir desacordo: *nunquam inter fidem et rationem ulla dissensio esse potest.*

Herbert Spencer julga que somente se estabelece conflito entre a religião e a ciência, quando qualquer delas sai do domínio que lhe é próprio para invadir o da outra, ou se esquece de seu verdadeiro caráter e se desvia de seu objeto próprio, e assim a ciência procura suprimir a religião, porque esta indo além da região dos fatos, se absorve no mistério, quando, com ou sem razão, ela julga que as explicações que dá de tudo são mais que suficientes para o espírito, mostrando que o mistério é um incognoscível que não pode ser tratado como se fosse uma coisa conhecida; a religião, por seu lado, procura demonstrar que as explicações científicas não satisfazem desde que reduzem tudo ao domínio das coisas que caem debaixo da vista, ou podem ser conhecidas.

É também nestes limites que H. Spencer quer encerrar a ciência e a religião, esta pelo respeito ao mistério, aquela pelo respeito ao verdadeiro mérito, uma para não se tornar ímpia, outra para não tornar-se *incientífica*. A ciência pois deve ficar confinada na região dos fenômenos e não procurar senão as verdades positivas, gozando ali de uma liberdade ilimitada, não indo além do cognoscível, e evitando qualquer indagação sobre os princípios e sobre as causas no sentido metafísico destes termos, e assim todos os fenômenos são do seu domínio, e não deve admitir que um falso respeito venha subtrair qualquer deles às suas investigações e ao estudo de suas relações. A religião por seu turno deve reduzir-se à contemplação exclusiva do mistério, e como ela consiste em crer, não pode, sem destruir-se, aspirar a conhecer, e neste terreno desafia a ciência a destruí-la, tanto mais quanto ela pretende que o seu objeto excede à toda concepção, é a mais elevada realidade, a realidade suprema, o poder universal que tudo supõe, do que nada manifesta a essência, a causa última do universo.

O fato de que as ideias últimas da religião se confinam no mistério, como diz H. Spencer nos seus *Primeiros princípios*, não tem um valor que peremptoriamente as possa infirmar, porquanto é o próprio Spencer que ali mesmo faz observar que o sábio não deixa de reconhecer que coisa alguma pode em sua essência íntima ser desvendada, e que procurando sujeitar as aparências, as propriedades e os movimentos das coisas à manifestação da força no espaço e no tempo, *descobre ainda que a força, o espaço e o tempo ultrapassam a inteligência*, não podendo dar qualquer explicação das sensações ou de alguma coisa que tenha consciência das sensações, pelo que reconhece que *a substância e a origem das coisas* são, tanto objetiva como subjetivamente, impenetráveis e constituem um enigma insolúvel.

De resto, todas estas considerações não passam de um engenhoso sistema filosófico imaginado pelo grande pensador do evolucionismo, pois que a religião não se reduz à fé, nem se absorve no mistério, mas se funda na crença de coisas que podem parecer às vezes incompreensíveis e não inconcebíveis, e encontram, pelo contrário, a realidade de sua existência na consciência humana e na razão universal: são coisas de que se pode ter tanta certeza, como a que nos é fornecida pela solução de um problema algébrico, porque se firmam em princípios e verdades absolutas. É o próprio Spencer que, esquecendo-se às vezes de sua doutrina, dá à fé um valor imenso, fazendo repousar sobre ela todos os conhecimentos, para depois deixá-la mergulhada nas trevas, que somente a ciência esclarece, descobrindo o segredo das coisas, explicando, conquistando e dominando o mundo, como se o conhecimento mediato e indireto não tivesse também grande valor!

A observação que faz Spencer é em parte justa, quando diz que é preciso que a ciência não perca de vista os seus limites e fronteiras, e não invada os domínios da religião, a fim de não se expor aos maiores azares, tanto mais quanto acrescentarei com Pascal, que a última aquisição da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que ultrapassam a razão, não se opondo a religião ao descobrimento da verdade científica, porque não será esta que desmoronará o edifício da fé. A que tem este intuito é a ciência sofística, pérfida e apaixonada, que atormenta e tortura, por assim dizer, a criação inteira, para dela extorquir, custe o que custar, resultados que estejam de conformidade com os seus desejos e vistas *a priori* e que satisfaçam os seus ódios.

A religião tem com efeito seus mistérios, mas se não houvesse mistérios na religião, não se tinha necessidade de crer: sabia-se.

Não se tem necessidade de crer, como diz Brunetière, «que 2 e 2 fazem 4; sabe-se. Se fosse entendido com a mesma clareza o mistério da encarnação ou a operação da graça, não haveria mais mistério, e a crença sendo adequada ao conhecimento, não seria mais crença, nem fé. A crença não se opõe à razão, introduz-se somente em uma região mais que humana onde a razão que é toda humana não tem acesso; ela nos dá luzes que não partem da razão, mas a completam e servem para explicar as razões que se tem para se inclinar diante dela.»

A física, a química, a astronomia, a cosmogenia, a geologia, a antropologia, a biologia não são para certa categoria de sábios senão armas de guerra, com as quais desejariam, se fosse possível, destronar a própria divindade, para pôr em seu lugar, como princípio de tudo, as forças e energias da natureza maravilhosamente secundadas pelas leis da evolução e do transformismo.

Não há antagonismo entre a ciência e a religião; a luta só existe entre os cultores da ciência e os teólogos, pois que estes são tão diferentes da teologia como os sábios o são da ciência. Cada um interpreta e explica os fatos a seu modo, mas a verdade persiste a mesma, sem sofrer com a boa ou má aplicação.

A ciência e a religião não se opõem uma à outra: 1º, porque a verdade, como diz Fern. Brunetière, não se poderia opôr à verdade; 2º, porque uma e outra não se ocupam do mesmo objeto, não têm o mesmo domínio, nem adotam o mesmo método.

Nada tem com a religião o que a química descobre em relação à propriedade dos corpos, nem modificará a matéria da graça o que a física possa dizer sobre o mecanismo da respiração, da circulação, e a fisiologia sobre a nutrição, assimilação e desassimilação, e os fenômenos reflexos, ela que nem ao menos nos sabe dizer o que é a vida, pensando uns, como C. Bernard, que a vida é a morte; outros que a vida é a nutrição, e outros, como Bichat, que a vida é o conjunto das funções que resistem à morte, ou que a vida é o contrário da morte!

Em todo o caso, como diz C. Bernard, a «ciência e a religião têm domínios diferentes, onde cada coisa deve ficar em seu lugar. É o único meio de evitar a confusão e de tornar firme o progresso na ordem física, intelectual, política ou social.»

A física, a química, a biologia e a sociologia porventura nos darão o *Decálogo e o Sermão da Montanha*, que mesmo para Stuart Mill somente um Deus poderia tê-lo pronunciado?

O evolucionismo ou monismo, o positivismo e o materialismo são doutrinas, dizem, baseadas na ciência, mas não são a própria ciência, e supondo-se que sejam contrárias ao dogma, pode-se sustentar o dogma, sem repudiar em bloco essas doutrinas, extraindo o que há nelas de aproveitável para aumentar os nossos conhecimentos científicos.

Os boletins em que Draper, com satisfação do professor Bombarda e de outros, pretendeu registrar as derrotas da religião pela ciência positiva, não têm, segundo Pressensé, valor algum. O que foi felizmente vencido não passou dessa religião enciclopédica da Idade Média, que queria submeter a marcha do sol às ordens de um profeta, em nome de um texto sagrado, e que forçou a condenar Galileo, visto que os

seus intérpretes não podiam admitir que a Terra deixasse de ser o centro do mundo e se perdesse, como um átomo, nos espaços infinitos. O que tem feito bancarrota é essa ciência intitulada positiva, que a mais das vezes nos faz senão substituir a realidade pela hipótese e criar teorias mais ou menos fantasistas, que têm sido desmentidas pela verdadeira ciência, ou que declara solenemente, que, daqui em diante, ela será a única religião da humanidade, como se o seu acesso fosse possível a todos, e ela pudesse dizer-nos alguma coisa sobre a essência do drama da vida, sobre o mistério da dor e sobre o mistério, ainda mais insondável, da morte.

Ainda em setembro de 1901 o *Jornal do Comércio* publicou um artigo, em que diz ter o Dr. Kromberger, de Agram, descoberto em Kropina, na Croácia, destroços fósseis de crânios e esqueletos humanos, pelos quais se podia afirmar que foi finalmente encontrado o ser intermediário entre o homem e o macaco, que até então não passava de uma *hipótese* lançada aliás com *toda* a *segurança* pela doutrina evolucionista, e que a anatomia comparada já podia ter resolvido. Em apoio disto, refere os trabalhos do Dr. Lund em Lagoa Santa, no Estado de Minas Gerais (Brasil), e a descoberta que o médico militar Dubois, natural da Holanda, fez em Java de ossadas fósseis, constituídas aliás unicamente por um crânio, dentes e um fêmur. Mas, conforme mostrou um ilustre médico brasileiro, o Dr. Felício dos Santos, em um artigo que publicou no *Correio da Manhã*, em resposta ao que saiu no *Jornal do Comércio*, o autor desse escrito pouco conhece o assunto de que quis ocupar-se, porque a descoberta do médico holandês não passa de uma fantasia a ajuntar a outras com que se tem pretendido achar o pitecantropo ou homem-macaco, somente com o fim de destruir as crenças religiosas, e em relação ao crânio da Lagoa Santa, não se viu nele, pelos estudos dos Drs. Rodrigues Peixoto e Lacerda, confirmados por Quatrefages, outra coisa mais do que o documento da existência do homem da época Quaternária no Brasil e de acordo com as descobertas do antigo continente.

Quanto à descoberta do Dr. Kromberger, ela não destrói a dúvida existente, porque o crânio encontrado, e não dezenas de crânios e esqueletos, aproxima-se do famoso pitecantropo de Java, com a diferença que o pré-homem de Kropina tem a fronte mais elevada e as arcadas orbitárias grandemente salientes e volumosas, mas é justamente a elevação da fronte que forma um dos caracteres distintivos do homem, sendo de nenhum valor essa saliência das bordas das arcas orbitárias, porque a diferença do crânio do gorila para o do homem, em tal região não é essa, e sim a das arcadas superciliares que cobrem as órbitas, segundo Huxley, à maneira de varandas, mostrando os cortes praticados no crânio do gorila que essas imperfeições aparentes dependem do desenvolvimento excessivo de certas partes da face; nem esse caráter osteológico nem o prognatismo exagerado foram mencionados, e assim, apesar do crânio ou crânios de Kropina, mais uma vez se volatiliza o antropopiteco de Hæckel, e com ele a improbidade com que se quer substituir a ciência positiva por afirmações imaginárias e hipotéticas.»

Mas deixando de lado a má-fé com que se aduzem fatos só com o fim de destruir os sentimentos religiosos, o que resta provar, diz S. Scott em sua bela obra sobre as *Instituições e costumes na Inglaterra*, é que uma ciência mesmo como quer o positivismo, circunscrita em limites estreitos e despida de todo o elemento sobrenatural,

possa ter na prática força suficiente para conter a grande maioria do gênero humano. Se podemos tirar algumas lições da história, parece, seguramente, que uma religião que tem resistido às calúnias, que tem podido, sem desaparecer, ser desnaturada pela carolice sacerdotal, deverá também sobreviver a novos ataques da ciência. A grande questão a propor e a resolver é esta: podeis transformar as crianças em homens leais, morais, submissos às leis, em bons cidadãos e bons pais de família, sem lhes ensinar que há um Deus que julgará o gênero humano?

É preciso lembrar aqui, apesar de tudo, o que disse Voltaire, o grande revolucionário francês: «Se não houvesse Deus, seria preciso criá-lo.» Naturalmente a resposta a essas observações, dada com muita eloquência e convicção por Morley e outros, é que a experiência não tem sido feita com lealdade. Mas a questão que este e outros filósofos não têm encarado lealmente é a de saber se existe na história alguma coisa que justifique a crença de que uma religião humana despida de toda sanção religiosa seja praticável pela massa do gênero humano e possa exercer, sem o concurso das esperanças e dos receios da vida futura, um império bastante poderoso para obter da humanidade o que os positivistas declaram ser necessário.

Uma religião fundada, como o cristianismo, em dogmas que não contrariam a razão prática, incutindo princípios da mais pura e sublime moral e firmando-se no amor incondicional de Deus e dos nossos semelhantes com o singelo e edificante culto externo — uma religião que, na frase de Stuart Mill, apresenta na pessoa divina de Cristo tipo da excelência, modelo a imitar, figura única que se eleva acima não só de seus precursores, como de seus sucessores, por modo que mesmo hoje seria impossível a um incrédulo achar melhor meio de traduzir a norma da virtude em sua conduta, senão procurando viver em condições que Cristo aprovasse a sua vida — essa religião nada pode recear da verdadeira ciência.

O cristianismo, diz Taine, livre-pensador e portanto insuspeito, é, para milhões de criaturas humanas, o órgão espiritual, as grandes asas indispensáveis para elevarem o homem acima de si mesmo, acima de sua vida rasteira e de seus limitados horizontes. Por toda a parte e sempre, há 19 séculos, desde que essas asas se tornaram inertes ou são arrancadas, os costumes públicos e privados se degradam.

Quando se examina a história em suas grandes linhas, diz Vacherot, quando se vê como as religiões têm sido, em todos os tempos, e, ainda hoje, as únicas escolas da moralidade popular; quando se pensa em suas grandes obras intelectuais e principalmente em suas grandes obras de ação, quando se pensa em seus santos e mártires, quando se vê o que elas sabem fazer da natureza humana nos mais duros e cruéis momentos de provação, não é permitido dizer, mesmo diante das maravilhas da ciência moderna, que o ensino religioso bestifica a inteligência, falseia a consciência e deprava a vontade.

Guizot acrescentava que o cristianismo era a maior escola de respeito que existia no mundo, e li alhures que Sylvio Pellico, em sua *Dissertação sobre os deveres do homem*, escrevera que o cristianismo foi e será sempre a doutrina que ensina a praticar o bem, apoiada em princípios os mais racionais, unida a um culto que corresponde às necessidades do homem.

Fonte de toda a justiça na Judeia, onde nascera, no mundo pagão onde se estabelecera, no meio da barbaria da Idade Média, que atravessara, não deixaria de ser menos fecunda em tempos mais esclarecidos e mais em harmonia com ele.

Negar a virtude moral de uma religião que salvou o mundo da anarquia e desmoralização universais, que reconstituiu a alma humana entre os pequenos, ignorantes e escravos e também nessa parte da alta sociedade greco-romana, à qual a filosofia não havia dado a direção conveniente, não é contradizer a história?

Littré, que era grande partidário do método experimental, não pensava que se devesse esquecer a esse ponto as lições da experiência histórica.

Apesar de tudo isto, respondendo à notícia que deu Sílvio Romero sobre um trabalho de Samuel de Oliveira, intitulado *Concepção filosófica*, este autor apresenta como título de merecimento ter um *espírito, onde as crenças religiosas nunca encontram abrigo!*

É este o sentimento de todos os materialistas, que aliás repelem a religião sob o fundamento de que esta assenta no mistério ou no sobrenatural, o que não se coaduna com a razão nem com os princípios da ciência positiva. A isto responderei com Stuart Mill, aliás livre-pensador e ateu, que se o universo teve um começo, este começo, por suas condições intrínsecas, foi sobrenatural, e as leis da matéria não podem explicar a sua própria origem. Negar o que não se tem podido explicar, não significa que o fato ou fenômeno não exista ou não tivesse existido, mas somente que não sabemos explicá-lo.

Os livros sagrados não têm pois precisão de emudecer, porque eles tratam de uma coisa, e a ciência positiva de outra. Cada um tem a sua esfera de ação. O que não admitem os homens, a cuja guarda eles estão confiados, é que por meio de uma ciência de contrabando se pretenda destruir as verdades ali contidas.

Em que sofreu a religião, quando Galileo afirmou que a Terra girava em volta do Sol, e não era, como então se pensava, o centro do movimento planetário, e quando Newton descobriu as leis que regem o movimento dos astros?

Dizer porém que os neurônios produzem o pensamento e as ideias, que o homem não tem liberdade nem vontade, e que há neurônios que fabricam ilusões e outros que geram o orgulho, isto sim — não é coisa aceitável e não passa de uma simples invenção especulativa, tendo por princípio um materialismo todo fantasista.

A doutrina sensacionista, por meio da qual se queria sustentar que a sensação era a única fonte de nossas ideias, está julgada. Sem fazer, como os cartesianos que estabeleciam o divórcio absoluto entre a razão e os atos orgânicos e entre o espírito e o corpo, a filosofia moderna, apoiada na tradição emanada do tomismo ou da escolástica, não separa arbitrariamente a sensibilidade do organismo, nem a alma viva do corpo que anima, e admite relações rigorosas entre o cérebro sensível e a inteligência espiritual, cujo exercício, como já deixei ver, está intimamente ligado a elementos sensíveis, pertencentes ao órgão animado, ao cérebro vivo e que sente. E como o espírito não pode conceber sem imagens e é a imaginação que lhas fornece, não deve para as suas manifestações prescindir da sensibilidade, dependendo, como diz S. Tomás, a inteligência do sensível; portanto a operação própria do nosso intelecto consiste em compreender as coisas inteligíveis nas imagens sensíveis. As ideias não existem pré-formadas em nosso espírito; nascem, com diz Surbled, da colaboração efetiva e

constante do intelecto e dos sentidos. Não há pois ideias inatas e de inato em nós só há a alma com as suas faculdades e o corpo com a sua sensibilidade e as suas paixões.

Por esse modo a sensação é a condição antecedente da inteligência, e todas as ideias derivam do trabalho psíquico sobre os dados sensíveis. O pensamento, como ainda diz o doutor Surbled, surge da atividade psíquica, onde são elaboradas as ideias puras, abstratas e gerais, mas com o concurso necessário da sensibilidade.

Não é por forma alguma a sensação que nos dá unicamente por si, como Platão fizera ver e já anteriormente referi a ideia do belo, do bem, do bom, do justo e do infinito, não havendo um sentido corpóreo para nos fazer conhecer todas essas coisas e a essência delas ou o que sejam em si mesmas; mas a imaginação, que é o traço de união entre os sentidos e o intelecto, fornece ao espírito a imagem particular das coisas e por meio dessas representações são elaboradas as ideias que não têm mesmo no mundo físico uma existência real, como as ideias gerais, etc. Pensar e sentir não são coisas idênticas, e antes são muito diversas, ainda que uma não possa prescindir da outra. A sensação é uma faculdade orgânica e o pensamento é uma faculdade do espírito. Uma e outra têm caracteres distintos, ainda que se achem entre si em íntima dependência, pois que, como já diziam os antigos filósofos, se a alma humana é espiritual e transcendente por suas faculdades superiores, ela anima e move por suas forças inferiores o corpo físico e orgânico do homem e informa a matéria.

Explicar tudo isto pelo movimento dos neurônios parece-me uma ideia bem original, nascida de uma mente doentia.

No mesmo caso está a explicação do sono, fenômeno normal, fisiológico e periódico, pelas desarticulações dos neurônios. Nos aparelhos mecânicos há sempre um maquinista para montar e desmontar as peças que os compõem; na máquina neurônica não há necessidade de agente algum para fazê-la andar ou parar; os neurônios por si mesmos articulam-se quando querem trabalhar, e desarticulam-se quando querem que o proprietário se entregue ao sono. Mas por que motivo os neurônios se desarticulam? Será por causa do repouso a que nos abandonamos ou do abrigo a que nos recolhemos para fugir às excitações exteriores? Não parece ser esta a causa por que há milhares e milhares de indivíduos que dormem profundamente no meio dos maiores ruídos e excitações; outros, ao contrário, tão infelizes que se subtraem a todas as excitações externas e entretanto não podem conciliar o sono durante duas horas, ainda que cercados pelo mais profundo silêncio. Mesmo que fosse para escaparem às excitações que os neurônios se desarticulassem, como explicar os sonhos e os pesadelos?

Julgo que essa teoria explica menos o sono do que a que pretende explicá-lo pela acumulação de produtos de oxidação, que se realiza durante o período de atividade orgânica.

Em todo o caso, o sono está longe de ser um fenômeno psicológico ou uma faculdade do espírito, e a sua causa é ainda desconhecida aos fisiologistas.

Os mais recentes trabalhos e notavelmente o de Sergueyeff, relativo à *fisiologia da vigília e do sono*, não conseguiram, segundo o Dr. Surbled, revelar o segredo do sono e não permitem afirmar que a atividade cerebral total seja menor durante o sono, do que durante a vigília.

Sabe-se que nos seres animais o sono é um repouso periódico, caracterizado pela abolição mais ou menos completa das funções dos centros nervosos e por certo enfraquecimento das funções da vida orgânica. É uma das mais poderosas necessidades fisiológicas a que com dificuldade se resiste. Ele sobrevém no fim de certo tempo de vigília ou de atividade vital, e é tanto mais irresistível, segundo diz Laumonier na *Revista Universal* de 19 de outubro de 1901, quanto essa atividade tem sido mais intensa e mais prolongada, não sendo por último mais do que uma consequência da atividade de nossos diversos órgãos.

Não se tem até hoje dado uma explicação e uma interpretação satisfatória dessas relações. Acredita-se que a fadiga dá conta da necessidade e da periodicidade do sono e procura-se explicar as causas e condições íntimas do sono, bem como a perda da consciência, os sonhos e pesadelos, pela plasticidade dos elementos nervosos ou dos neurônios. Dá-se como causa provável da fadiga o esgotamento do sistema nervoso, a diminuição de sua excitabilidade pela atividade diurna, coincidindo com o enfraquecimento das excitações periféricas o silêncio e a obscuridade.

Em todo o caso para se saber por que dormimos, é preciso ter noções precisas sobre o que é fadiga e o que é plasticidade dos neurônios.

Os elementos nervosos vivem, como todos os outros elementos orgânicos, na maior harmonia, e qualquer modificação em um composto altera a sinergia e repercute sobre a economia. Os elementos anatômicos em todo o tempo de suas funções fornecem substâncias excrementícias resultantes das reações das sínteses orgânicas, substâncias que gozam da propriedade singular de enfraquecer e amortecer a atividade funcional. Assim um músculo submetido a uma atividade funcional chega a certo momento em que, apesar de excitado, deixa de reagir ou de contrair-se, em virtude de certos princípios animais alterados, ou da presença do ácido lático, etc., dando Preyer o nome de *ponógenos* aos diversos elementos excrementícios que determinam a fadiga e constituindo a sua teoria do sono pela intoxicação, teoria que foi combatida por Voit.

Ainda por esta teoria, as substâncias ponógenas são geralmente eliminadas durante a vigília, mas ficando a fadiga subordinada a essa eliminação.

Quando a fadiga de parcial torna-se geral, ela determina o repouso do corpo inteiro, dando-se a parada das funções de relação, ou da atividade sensorial consciente e das reações motoras voluntárias, e aparece o sono, durante o qual a produção das substâncias *ponógenas* se torna extremamente fraca e se realiza a eliminação delas, com o que volta a atividade funcional.

Os únicos atos determinados, durante o sono, pelas impressões exteriores, são reflexos inconscientes. As reações que entretanto se passam ao mesmo tempo nos centros neurônicos isolados pela intoxicação *ponógena* e sem comunicação com o mundo externo podem dar lugar a uma consciência fugitiva e até certo ponto virtual. Pelo hábito e educação, esses centros, segundo Laumonier, podem dar-nos sensações que atribuímos, quando percebidas em estado de vigília, a impressões exteriores de certa ordem. É assim que a excitação interna do nervo óptico nos dá uma percepção luminosa. Julgamos ver, ouvir, durante o sono, coisas, ruídos que realmente não existem e que entretanto imaginamos exteriores a nós e reais. É a ilusão dos sonhos; e o pesadelo não se distingue destes senão porque ele associa sensações anormais e dolorosas.

Os neurônios, como se sabe, são células nervosas que além do corpo celular nucleado apresentam prolongamentos ramificados ou arborizações *protoplásmicas*, e um prolongamento único calibrado e cilíndrico, chamado cilindraxe, que tem às vezes mais de um metro de extensão. Os neurônios se acham em conexão ou com os elementos anatômicos não nervosos, ou com outros neurônios. No primeiro caso a conexão se faz pelas arborizações protoplásmicas, constituindo os neurônios *sensitivos periféricos*, ou pela terminação *cilindraxila*, são os *neurônios motores periféricos*. No segundo caso, a conexão é sempre heterônima, ou tem lugar entre o cilindraxila e as *arborizações protoplásmicas*, e os neurônios que comunicam entre si são chamados *neurônios centrais*.

Os neurônios para entrarem em ação ou atividade precisam de uma excitação ou modificação química *no influxo nervoso* que passa de neurônio em neurônio, sempre no mesmo sentido, indo das arborizações protoplásmicas às terminações cilindraxilas, para o que se torna preciso que as terminações cilindraxilas e as arborizações se achem em contiguidade direta e se toquem, ou em continuidade, segundo Bethe e d'Apathy.

As arborizações neurônicas, segundo a natureza quimiotrópica das substâncias que banham os neurônios, se alongam e mantêm as suas conexões, sempre que o efeito dessas substâncias é *positivamente* quimiotrópico, ou as rompem e não deixam passar o influxo, desde que o efeito das substâncias é *negativamente* quimiotrópico, forçando por este modo o repouso dos centros neurônicos intelectuais, cujas arborizações são móveis. Pela ação das substâncias *ponógenas* que são *negativamente* quimiotrópicas, como os narcóticos e os hipnóticos, dá-se a desassociação dos neurônios não adultos e tem lugar o sono. A retração das arborizações dos neurônios, segundo os adeptos da teoria, impedindo a passagem do influxo nervoso, não permite que a massa central receba mais as impressões de origem externa, resultando daí a perda da sensação e da consciência individual.

A intoxicação ponógena vai-se estabelecendo lentamente pela retração dos neurônios ao nível dos neurônios periféricos e conexos com os neurônios centrais, pelo que persistem os movimentos reflexos que se realizam entre os neurônios periféricos sensíveis e motores e escapam como adultos à influência quimiotrópica.

O despertar procede da eliminação suficiente das substâncias ponógenas ou quando a ação destas é inferior à influência quimiotrópica positiva, chegada ao nível da retração neurônica.

A desarticulação dos neurônios centrais do cérebro entre si explica a associação brusca, desusada das imagens, das lembranças nos sonhos, visto que as vias intercomunicantes são em grande número suprimidas durante o sono.

O sonho mesmo é devido a que as articulações interneurônicas não são intransportáveis e permitem que uma excitação periférica possa chegar aos *neurônios psíquicos* e solicitar a sua atividade manifestada por um sonho.

Tal é a explicação do sono pela teoria dos neurônios e não é difícil reconhecer que ela se baseia em hipóteses como a intoxicação pelos produtos resultantes das atividades orgânicas, e a retração consecutiva imaginada por Lepine e Mathias Duval dos prolongamentos protoplásmicos dos neurônios. Quem já observou essa retração e

esses neurônios psíquicos, quando a observação demonstra à saciedade que não há *centros de inteligência* nem neurônios *pensantes*?

No estudo da hipnose se reconhece que nem mesmo o sono produzido por este estado traz a reparação das forças orgânicas. Estas se apresentam deprimidas e mais ou menos abatidas. Debaixo de sua ação a sensibilidade e a motilidade podem desaparecer por modo que os indivíduos submetidos ao hipnotismo chegam a ser operados sem experimentarem ou acusarem a menor dor, persistindo em alguns casos a sensibilidade de um ou de diversos órgãos dos sentidos. Debaixo da ação hipnótica, eles ficam em uma espécie de êxtase em que as operações do espírito são suspensas, toda a espécie de raciocínio desaparece e com este os atos volitivos, ficando o hipnotizado um verdadeiro autômato, dominado pela sugestão do operador. Ele não revela senão os sentimentos que este ordena que sejam manifestados, tornando-se inteiramente insensível a outras impressões e inconsciente de tudo o que se passa ao redor de si, e perdendo geralmente a memória do que se passara durante o tempo da hipnotização, em que, segundo Maudsley, o hipnotizado pertence sem restrição ao hipnotizador, ou se recordando do que se dera em novo estado hipnótico.

O professor Bombarda incluiu com razão a hipnose na classe dos fenômenos fisiopsíquicos, mas que ele se propôs a explicar pela teoria neurônica, e então disse que, assim como há paralisias musculares por falta de ação nervosa e por contratura, e que assim como as amebas ficam paralisadas e tomam uma forma globular, debaixo da ação do clorofórmio ou pela excitação de uma corrente de indução, pelo mesmo modo os neurônios na hipnose ficam paralisados, não pela perda de suas articulações, como acontece no sono, mas pela contratura ou tetanização dos seus prolongamentos protoplásmicos, dando em resultado a inibição dos elementos nervosos, e não sendo a inibição mais do que um fenômeno de contratura de ramificações celulífugas articuladas com neurônios periféricos.

Tudo isso não passa de um paralogismo.

Em primeiro lugar não se emprega para o hipnotismo corrente alguma de indução nem o clorofórmio, e depois a *contratura* é um fenômeno que tem a sede em partes dotadas de elementos ou fibras musculares, e é sempre acompanhada de fadiga ou dor, exagerando assim a sensibilidade da parte contraturada; e não sei por que a contratura torna-se possível em elementos nervosos, e, em lugar de provocar a dor, não só extingue a sensibilidade fisiológica, como pode ao mesmo tempo açacalar a sensibilidade de um ou mais órgãos dos sentidos, como também não sei por que tão original contratura não desarticula os neurônios.

A hipótese de um espasmo ou convulsão já foi aventada, sem sucesso, por Maudsley, que diz: no estado hipnótico, a ideia se isola por uma interrupção na continuidade funcional dos centros superiores, a excitação da corrente ideal é de natureza tal que, *semelhante a um espasmo ou a uma convulsão muscular*, ela foge à verificação das funções vizinhas e não pode associar-se com estas, senão quando aquela desaparece.

Maudsley pensa que dois centros nervosos de funções mentais não podem funcionar ao mesmo tempo por um modo consciente, e se um atinge a certo grau de atividade, poderá exercer uma ação inibidora sobre o outro e torná-lo incapaz de

qualquer função, e assim, um estado, que fixa a atividade do sistema nervoso, pode privá-lo de suas funções habituais e torná-lo insensível, durante o tempo que durar essa atividade isolada, às impressões que o afetam ordinariamente; ele entretanto faz notar que se ignora qual seja a natureza íntima das modificações do sistema nervoso, que desassociam centros nervosos associados, como parece dar-se no hipnotismo ou no sonambulismo natural ou artificial e mesmo na catalepsia, desassociações que, quando são frequentemente repetidas pelas práticas hipnóticas, podem terminar pela alienação mental.

A contratura dos prolongamentos protoplásmicos dos neurônios não explica por forma alguma muitos fenômenos curiosíssimos da hipnose, como sejam o da *execução pelos hipnotizados de todos os atos determinados exclusivamente* pelo hipnotizador, o da perversão das sensações por modo que o hipnotizado acusa sentir gosto amargo e nauseabundo ao tomar um gole da mais pura água potável e a cospe quando se lhe incute no espírito a ideia de que o líquido tem aquele sabor; e *vice-versa* acha saboroso um líquido nauseabundo, tal qual como se observa em certas formas de loucura.

O professor Bombarda julga que, de preferência às escolas penitenciárias e às colônias agrícolas, se devia empregar, como meio mais eficaz para a regeneração dos pequenos criminosos, a sugestão hipnótica. Esta opinião não está muito de acordo com o parecer de Maudsley que, como já fiz notar, julga que a repetição das práticas hipnóticas, pode terminar por produzir a alienação mental, e depois nos casos em que se tem lançado mão desse meio, o resultado não foi dos mais animadores, pois que livres por algum tempo da sugestão hipnótica, os pequenos criminosos voltavam à prática dos atos de perversidade e de delinquência a que se tinham habituado.

Resta-me agora tomar na devida consideração a teoria que, sobre o assunto em questão ou sobre as funções psíquicas, foi apresentada por Herbert Spencer. O grande filósofo da evolução transformista acredita, com os materialistas positivistas, de que ele é o chefe mais eminente, que as faculdades intelectuais são o resultado de funções dos centros nervosos, tendo como causa as sensações e as forças inerentes à matéria, as quais por sua permanência trazem esta em contínuo movimento e podem assim transformar-se em pensamento, etc.

Não há dúvida que as sensações e impressões, como já diziam Sócrates e Platão, servem de substrato e de elementos para a elaboração de muitas ideias, mas antes que sejam representadas por sinais e atos, elas têm de ser convertidas em percepções, ou que o objeto que as provoca se imprima e se infunda no sujeito que as sente, e sejam depois comparadas com outras sensações, para daí sair a representação adequada e unificada, e aquelas são sempre tão rápidas que, levadas pelo suposto movimento vibratório da matéria, não conseguirão fixar indelevelmente nesta a percepção e a consciência do movimento. São as forças permanentes da matéria que transformam, segundo depreendi da leitura dos *Primeiros princípios* de Herbert Spencer, as sensações em percepções em ideias, vontade e consciência, e em relação às ideias do absoluto, do infinito, etc., diz o grande filósofo inglês: nós temos consciência do relativo como sendo uma existência submetida a condições e a limites; é impossível conceber essas condições e esses limites separados de alguma coisa a que devam a sua forma; portanto deve haver uma concepção dessa coisa que revista os seus contornos, e é esta concepção de alguma

coisa indefinida que constitui a noção do não relativo ou do absoluto. Ela se impõe como um elemento positivo e indestrutível do pensamento. O impulso do pensamento nos leva invariavelmente além da existência condicional para a existência incondicional, na afirmação de um princípio insondável, onde a religião reconhece um princípio idêntico ao seu.

O simples movimento das moléculas não bastará nunca, segundo Du-Bois Reymond, para produzir a sensação, e este célebre fisiologista não admite, como pretendia Hæckel, que se possa atribuir consciência e inteligência aos átomos, por que de nada serviriam os órgãos dos sentidos, nem se poderia retirar ou destacar de átomos múltiplos a unidade da sensação.

Que conexão existe, diz Lange, em sua *História do materialismo*, de uma parte entre os movimentos determinados dos átomos em nosso cérebro, e de outra parte entre fatos para mim primitivos, inegáveis, e indefiníveis, como estes: eu experimento uma dor, um prazer, ou então a certeza imediata de meu pensamento e de meu ser? É impossível conceber como o pensamento poderia sair dos átomos. Ainda mesmo que a estes desse consciência, não o compreenderia.

Já Locke havia dito que todas as nossas ideias tinham por origem primitiva a experiência externa ou interna, e Condillac partidário exclusivo da doutrina sensacionista foi mais longe, dizendo que toda a percepção, lembrança, ideia, imaginação, todo o julgamento, raciocínio e os conhecimentos tinham como elementos atuais as sensações propriamente ditas ou as sensações que renasciam, não tendo as nossas mais altas ideias outros materiais, por que elas se reduzem a sinais que não são por si mais do que sensações de certo gênero. Assim, as sensações são a substância da inteligência humana, bem como da inteligência dos outros animais, mas a primeira excede infinitamente à segunda, em virtude da criação de sinais, pelos quais o homem chega a isolar, extrair e notar os fragmentos de suas sensações, podendo assim verificar todas as ideias, refazê-las e reconstruir com reflexão o que sem reflexão havia construído. No começo, ausência de definições abstratas, porque o abstrato é ulterior e reservado; o que se deve colocar no alto de cada ciência são os exemplos, experiências e fatos sensíveis, e é daí que se extrai a ideia geral.

Paralelamente, de muitas ideias gerais do mesmo grau, se extrairá uma outra mais geral, e assim por diante, passo a passo, como diz Taine, caminhando sempre, segundo a ordem material, por uma análise contínua, com notações expressivas, a exemplo dos matemáticos que passam do cálculo pelos dedos ao cálculo pelos algarismos, depois ao cálculo pelas letras e chamando os olhos em auxílio da razão, desenham a analogia íntima das quantidades pela analogia exterior dos símbolos.

«Por este modo a ciência perfeita, diz Condillac em sua *Lógica e linguagem dos cálculos*, terminará por uma linguagem bem feita.»

Mas as sensações, como já fiz ver anteriormente, não dão sempre em resultado uma ação correspondente à sua energia e intensidade, nem prendem o homem a uma passividade que lhe tire a ação própria e o prive de exercê-la de conformidade à sua vontade e consciência, fenômenos que nunca poderiam ser explicados pelo movimento mecânico, nem por um determinismo imaginário que, tirando a liberdade e vontade ao

homem, o obriga a praticar, sob a influência de uma impressão ou sensação, e em tais e tais condições, certos atos, quer queira, quer não queira.

Nem sempre será inteiramente passiva a parte que o cérebro pode tomar nas operações do espírito, porque como órgão do movimento e das sensações, sem que neste pressuposto nos dê a chave ou explique a natureza íntima desse fenômeno, deixe de adquirir em tais casos maior atividade.

Nada porém sabemos, como diz o professor Potain a propósito das moléstias mentais, da natureza existente entre a realização dos fenômenos intelectuais e o funcionamento das células cerebrais; e acrescenta Pressensé que o fisiologista Griesinger diz que não compreendia por forma alguma como um fenômeno material físico, que se passa em fibras nervosas ou em suas células ganglionárias, pode transformar-se em uma ideia e em um ato consciente, e que admitindo-se existir uma coincidência constante entre o esforço psíquico e o trabalho interior do cérebro, do qual resultaria uma soma correspondente de calor, ainda assim, como diz o professor Gavarret, não há relação entre uma combustão e uma manifestação psíquica, e enquanto não se achar uma medida comum entre uma quantidade de calor consumido e um pensamento emitido ou simplesmente concebido, e não for essa medida comum achada e claramente demonstrada, ninguém estará autorizado a afirmar que o trabalho cerebral e a manifestação psíquica concomitante, diferem somente pela forma e são no fundo da mesma natureza, e que o primeiro seja causa eficiente do segundo.

Não se deixa de reconhecer, diz Pressensé, «que não se pode pensar e agir, sem que se dê no cérebro um desprendimento de calor, em virtude da maior atividade da circulação sanguínea naquele órgão, e Mosso diz que é bastante uma leve modificação na velocidade da corrente do sangue que penetra no cérebro para que o nosso *eu* se modifique imediatamente. Apesar disto, o pensamento não está em relação com o trabalho cerebral, pois que não é da intensidade deste que resultará um pensamento ou uma ideia mais elevada. O cérebro de um ignorante, que aprende penosamente, pode esquentar-se tanto ou talvez mais do que o de um Shakespeare ou de um Corneille produzindo uma obra-prima com a virtuosidade sublime de gênio. A quantidade de movimento despendido por um facínora ao cometer um crime é talvez igual a que desenvolve um herói, salvando o seu país.»

Ao passo que se podem ver e apreciar por meio de instrumentos e de processos sutis e aperfeiçoados as funções digestivas, nutritivas e vegetativas dos respectivos aparelhos orgânicos, no cérebro, ainda mesmo que se chegasse a ver e observar pela experimentação todas as particularidades das funções do órgão com o seu mecanismo geral, restaria sempre o fenômeno do pensamento, que escaparia a qualquer método objetivo e que não se revela senão ao mesmo indivíduo: é próprio deste e a este pertence. Nas outras funções os fenômenos são exclusivamente objetivos, ao passo que nas funções cerebrais e nervosas, independentemente dos fenômenos objetivos que são análogos aos precedentes, existem, como diz Paulo Janet, fenômenos subjetivos ligados àqueles, mas de essência diversa. Ainda mesmo que se tivesse conhecimento exato de todos os movimentos cerebrais que acompanham a produção do silogismo, observa esse ilustre filósofo, não se formaria por ali a menor ideia do silogismo em si, que entretanto

é um fenômeno tão real e muito mais certo do que a vibração das células nervosas, que é tida como a causa ocasional.

Dizer, como Herbert Spencer, que o pensamento não é mais do que a transformação de um movimento molecular, sem explicar o modo pelo qual um movimento físico possa converter-se em um ato imaterial e unificador como é o pensamento, não passa da afirmação de um fato bem incompreensível e contrário aos princípios científicos, pois que, conforme observa Carlos Sécretan, de Genebra, a matéria, que procura produzir a ideia, não é mais matéria; o movimento que tem consciência de si mesmo não é mais um simples movimento.

Já fiz notar precedentemente que o princípio de correlação e da equivalência das forças em que se funda principalmente a doutrina transformista e evolucionista de Herbert Spencer, não me parece resolver o problema das faculdades mentais, nem pela parte que o cérebro representa em sua produção, nem pela presunção de que há perfeita equação entre o movimento transmitido e o movimento realizado, porquanto já se viu em que consistia essa correlação, e pelo lado da equivalência das forças, nota-se que estas não produzem sempre uma soma equivalente de movimentos nos seres organizados e muito menos no homem, em que as forças vitais, segundo Cláudio Bernard, sofrem modificações em sua direção por parte da energia plástica que não é mecânica. Ainda que nenhuma resistência elas encontrassem para a produção correspondente do movimento, este nunca seria interrompido na qualidade de movimento mecânico; entretanto no homem tudo se modifica; o ato ou movimento que se produz não corresponde em energia à força impulsiva, se retrai às vezes, torna-se fraco, desaparece até, para reaparecer em certas e determinadas circunstâncias, pela vontade e reflexão.

Quantas vezes, diz Mosso na obra sobre o *Medo*, ficamos durante horas com a pena em uma mão e a fronte apoiada na outra, sem que venha ao espírito um pensamento, que tenhamos a coragem de escrever! Que prostração no dia em que sentimos assim secarem as fontes do pensamento! Em vão nos torturamos em resolver o espírito a arrancar fragmentos dos pensamentos que abandonamos com desdém, como escórias de nosso cérebro, a que, acrescentarei, nada faltava para funcionar com a mesma atividade, se ele fosse exclusivamente o fator de nossas ideias, de nossos pensamentos, e estes representassem o resultado do movimento mecânico de sua força celular!

Parece que a escola materialista acha que quanto mais uma concepção se afasta da observação interna e real dos fenômenos psicológicos até então aceitos e admitidos pelos filósofos estranhos à mesma escola, tanto mais ela é aplaudida e apreciada como a expressão da verdade.

Sempre se admitiu que o sentimento emotivo real era anterior à expressão exterior, ou que uma emoção dependia da natureza da impressão ou do abalo que sofria o nosso *eu*, aceitando este e desejando permanecer no estado que lhe despertava o sentimento de prazer e fugindo às suas condições, por manifestações externas diversas daquele outro estado, quando a impressão era de dor e de pesar, coisas contrárias ao seu bem.

Hoje, segundo a nova escola psicológica, é o contrário que deve ter lugar, isto é, o sentimento real, como diz o doutor Pedro Janet, em sua obra *Automatismo psicológico*, é posterior à expressão exterior, o que é também sustentado e defendido por William James, filósofo americano-do-norte do qual fala Ribot com muitos elogios, e cujas doutrinas filosóficas são por ele muito apreciadas.

Em seu livro sobre a *Origem das emoções*, o filósofo americano sustenta, segundo Pedro Janet, que é um erro dizer com o senso comum: perdi a minha fortuna, sinto-me triste e choro, pois que esta ordem de coisas não é correta, nem o segundo estado mental é imediatamente introduzido pelo primeiro, devendo, pelo contrário, as manifestações ser interpostas entre eles. A ordem racional é que nos sentimos tristes por que choramos, coléricos porque castigamos a alguém. A conclusão é que a modificação física ou os movimentos musculares são que determinam a emoção — o pesar ou a dor e não estes aqueles: não choro porque tenho pesar e me sinto invadido por grande tristeza, mas tenho pesar, porque choro e porque estou triste; não tremo porque tenho medo, mas tenho medo porque tremo, se não tremesse não teria medo; a sensação portanto não se revelará se o indivíduo não exprimi-la exteriormente, pois que *as emoções uma vez desincorporadas não são mais do que a reverberação mental de certas descargas nervosas*: é do organismo que vem toda a energia que lhes atribuímos.

Se por um esforço sobre mim mesmo procuro conter a minha dor e a concentro no íntimo do meu ser, ela, para o paradoxal filósofo americano, não existe, porque não teve uma expressão externa para a sua produção!

As carpideiras da antiguidade deviam, pela teoria moderna, sentir mais dor e mais pesar, do que aqueles que amavam o ente que a morte lhes roubou!

As emoções e os sentimentos não se manifestam, sem dúvida alguma, pela mesma forma em todos os indivíduos, e basta às vezes a percepção de sinais que a elas estejam ligados, para que se dê a manifestação que as caracteriza, e é assim que somente a ideia de que o filho poderia queimar-se ao aproximar-se do fogo, produz em uma mãe a mais penível emoção, que a leva a retirar bruscamente o filho do lugar em que este estava, não tendo tido o medo experimentado senão um sinal ou a imagem que se apresentou ao seu espírito. Quando as manifestações externas da dor e do pesar se revelam com grande intensidade, procuramos sempre indagar de sua realidade pelas relações que há geralmente entre uma e outra coisa, sendo o efeito vão quando excede à causa. Se uma histérica chora, lamenta e se põe em contorções pela morte de seu canário, não verei nisto mais do que um estado mórbido caracterizado pela exaltação exagerada da sensibilidade, sem relação alguma com o verdadeiro estado da consciência. Nesta a dor física tem característicos diversos da dor moral, ainda que ambas, segundo li em um escritor de cujo nome não me lembro, possam dar-se na mesma ocasião, como o artista as imprimiu no soberbo grupo do Lacoon.

Às vezes a dor é tanto maior quanto mais silenciosa e muda ela se revela, e daí o axioma de que as grandes dores são silenciosas e mudas e matam até.

A este propósito o abade Piat traz na obra já citada o seguinte conto de Montaigne: Psammenito, rei do Egito, tendo sido derrotado e feito prisioneiro por Cambises, rei da Pérsia, ao ver passar diante de si a filha também prisioneira, vestida como criada, e obrigada a tirar água de um poço e conduzi-la, conservou-se quedo no

meio dos amigos que, por isso, começaram a chorar e a soluçar; e vendo depois o filho levado ao suplício e à morte, ainda manteve a mesma atitude, mas tendo visto um dos seus criados, conduzido entre cativos, pôs-se a bater na cabeça, e cobriu-se de um grande luto. E Cambises, procurando saber de Psammenito, porque não tendo revelado emoção com as desgraças dos filhos, ele a exprimia tão impacientemente em relação a um dos seus amigos, a quem não poderia prestar igual afeto e amor.

É, respondeu ele, porque este último desprazer pode ser manifestado por lágrimas, mas os dois outros excedem a tudo o que lhes poderia dar expressão.

Em verdade, acrescenta Montaigne, o esforço de um extremo desprazer deve causar espanto à alma inteira e impedir-lhe a liberdade de suas ações, como acontece que, a uma má notícia, nos sentimos presos, transidos, e como inibidos de qualquer movimento, por modo que a alma, se abatendo pelas lágrimas e queixas, parece desprender-se, ficar desembaraçada e pôr-se mais ao largo e a seu gosto:

Et via vix tandem voci laxata dolore est.»

Apesar de tudo isto, a psicologia do filósofo americano acha prosélitos por toda a parte.

No *O Paiz* de 23 de setembro do ano de 1901, o Sr. Medeiros e Albuquerque julgou útil, em seu artigo que escreveu nesse jornal, sobre um livro de G. Sergi, relativo *Às Emoções*, mostrar que a antiga psicologia não nos satisfazia com a definição, que nos dava da emoção, mas que a escola moderna a cuja frente, nesse ponto, estão Lange, James e Sergi, prova que nenhuma emoção existe sem ser precedida de perturbações da circulação, da respiração e das funções secretórias. O que o cérebro sente como emoção é o conjunto de modificações de todo o organismo que constitui — as alterações da célebre *cenestesia* de Ribot — não podendo haver emoção sem alterações da circulação em todo o corpo, e prova-se que a emoção não é produzida por ideias e representações conscientes, por meio de remédios ou agentes físicos de qualquer natureza que possam pôr o organismo no estado de circulação, de respiração, de modificações viscerais, característico da tristeza ou da alegria.

É este estado que provoca tais fenômenos ou a ideia de tristeza e de alegria, assim como o álcool, o ópio, o haxixe suscitam emoções, não que despertem no cérebro tais e tais ideias, mas porque alteram a circulação, a respiração e as secreções.

Que se possam dar essas alterações em certas funções orgânicas acima indicadas, sob a influência de estados emotivos, não resta a menor dúvida, e não há quem em si tenha deixado de observá-las; mas o que resta saber é se elas são efeito ou causa das emoções, e a este respeito não se pode ter dúvida.

Assim como o nome indica, passa da normalidade um estado que se traduz por alteração dessas funções; e como poderíamos nos acomodar e sentirmo-nos bem e desejar permanecer em estado de prazer e de alegria, com as referidas perturbações?

O álcool, o ópio, o haxixe, produzem modificações na circulação dos centros nervosos, donde resulta que os indivíduos dão exteriormente a representação de atos, de que não têm consciência, e há antes alucinações do que sentimento emotivo, com a compreensão do seu caráter e valor.

É alguma coisa semelhante ao que se observa na hipnose em que a histérica ri, chora sem motivo algum e sem motivo, se encoleriza, exprime a ternura e cai em êxtase.

Quantos pesares se prolongam por tempo infinito; e o organismo resistiria às alterações funcionais que os autores da nova escola ligam a um estado dessa ordem?

É o grande princípio da escola materialista: eliminar tudo o que não pode explicar pelo movimento vibratório das células nervosas, como a consciência, a vontade, a liberdade, a atenção, etc., ou então formular hipóteses sobre todos os atos psíquicos de acordo com as leis mecânicas.

Na conclusão de um trabalho que o mesmo Sr. Medeiros de Albuquerque publicou sobre a *Emoção* na *Notícia*, do Rio, de 23 de julho de 1903, não disse mais que a emoção era sempre *precedida* de perturbações circulatórias, respiratórias, secretórias, etc., mas que a emoção era provocada por um turbilhão de ideias associadas a *modificações* da circulação, respiração, etc., e que assim, sem este turbilhão de ideias vindas umas após outras ou instantaneamente e alterando o organismo, não haveria emoção, pelo que *esta era a consciência de tais alterações*, a qual é chamada pela atenção para as sensações que, embora inconscientes, estão invadindo o organismo e provocando as reações objetivas e extremamente complexas.

Enfim as emoções são devidas a ideias que, associadas a outras ideias, determinam sensíveis perturbações no organismo segundo a espécie de emoção.

O autor do trabalho dá como existente de comum na característica das emoções o fundo comum da experiência humana e o atavismo, ou herança de ideias associadas a tais e tais casos da vida, e que passam da inconsciência à consciência no momento em que se realiza a emoção.

Pela transcrição deste trecho do escrito do Sr. Medeiros e Albuquerque, parece-me que o ilustre psicólogo não está mais filiado à escola de Lange, James e Sergi que, como se viu anteriormente, faziam *preceder a emoção de perturbações orgânicas*, sendo aquelas efeitos e não causa destas, ou sendo as manifestações externas causa e não resultado das emoções; ele, sem o dizer, se filia à teoria das *ideias-forças* de Fouillée.

As ideias não podem surgir senão por uma impressão ou sensação e daí as modificações mais ou menos profundas que estas chegam a provocar nas funções orgânicas, e se o cérebro recebe a impressão e a converte em sensação, é o espírito que elabora as ideias e as representa, sendo estas traduzidas exteriormente por diversos modos, segundo as espécies de emoção e segundo a natureza dos indivíduos, hábitos e resistência vital.

Incluídas na esfera das sensações, as emoções são funções ou faculdades orgânicas de ordem inferior, comuns a todos os animais, e só entram no domínio das faculdades elevadas do espírito ou na ordem moral, por seu caráter psíquico superior.

Já fiz ver que o professor Bombarda, sectário absoluto do materialismo, não admitia a consciência, senão como uma ilusão do homem, em que também incluía o livre-arbítrio.

H. Taine nega a existência do *eu*, que, para ele, não é mais do que o resultado das sensações, e não passa, como a consciência, de um fantasma, comparando a vida intelectual a uma comédia, em que os atores vêm sucessivamente representar o seu papel ou a uma maravilhosa telegrafia que transmite os despachos, depois de tê-los concentrado nas células cerebrais. Mas ele não se lembrou que essa rede ou fio

telegráfico não transmite, nem pode transmitir, senão o que lhe for ditado, e sem o telegrafista que disso se acha encarregado, não transmite coisa alguma.

Bourdeau, como Wundt, faz emergir do fundo obscuro da matéria inconsciente a consciência lúcida, devendo o princípio da vida e da animação provir de todas as células de que o corpo é composto. Simples ou complexos, diz aquele escritor, todos os centros de ação nervosa, postos em comunicação por filetes que os ligam, são ordinariamente consoantes. A consciência exprime a sua harmonia, resultante da soma de consciências parciais hierarquicamente distribuídas, de que a mais clara é o produto da atividade dos neurônios, mas de que as outras, todas elementares, muito fracas para serem percebidas, parecem residir em cada célula orgânica viva.

A multidão dessas consciências ínfimas, tenebrosas e passivas, repercutidas em um mesmo centro neurônico, resolvem-se em uma consciência total, lúcida e ativa.

Herbert Spencer também não vê na consciência, segundo a teoria evolucionista, mais do que uma transformação do movimento, ou uma diferenciação de seus próprios estados. É bem difícil compreender como um movimento transformado poderia converter-se em pensamento e ao mesmo tempo em ato e consciência de todos estes fenômenos, tanto mais quanto muitos filósofos pensam com razão que a consciência é por essência incomunicável e intransmissível, e um movimento transformado não poderia explicar a consciência que tenho de haver praticado certo ato, quando podia ter levado outro a efeito, ou preferido o ato bom ao mau que pratiquei.

Hæckel, exagerando a doutrina darwiniana por modo a levá-la às suas últimas consequências, criou a teoria monística, pela qual não admite senão um princípio para a existência universal e para todos os seus desenvolvimentos, e julgou-se autorizado a afirmar, sem provas convincentes, que as causas conscientes e finais estavam substituídas por causas inconscientes e fatais. Esta teoria desenvolvida com grande talento e erudição, foi combatida por Du Bois-Reymond, que mostrou ter sido ela baseada em hipóteses levadas à classe de axiomas, sem que chegasse a explicar: 1.º a matéria e a força; 2.º a origem do movimento; 3.º a origem da vida; 4.º a sensação; 5.º o pensamento.

Assim é com efeito. Essa consciência que os materialistas querem a todo transe eliminar da vida psíquica é justamente o que faz reconhecer que o homem, sendo o único animal que pode aprofundar o mistério de sua criação, estudar a vida e os instintos dos outros animais, arrancar por sua inteligência os segredos e leis da natureza, transfigurar-se em Cuvier, Newton, Buffon, em um Darwin, em um Pasteur, em um Shakespeare, em Dante, Camões, Goethe, em um César, Aníbal ou Napoleão, ou em muitos outros gênios fulgurantes na filosofia, nas artes e ciências, e que não deixam assim de revoltar-se quando se lança em rosto o epíteto de animal ou bruto, não deverá ao movimento e às forças das células nervosas ou da massa encefálica toda a sua grandeza moral e intelectual, a sua imaginação, a sua vontade e liberdade, as ideias que o levam do particular ao geral, do concreto ao abstrato, do finito ao infinito e até Deus, concebendo uma religião ou meio sensível em que chega a pôr-se com aquele na mais íntima relação. Não precisa mais do que a filosofia do senso comum para dizer não, mil vezes não!

Tudo, tudo indica que há neste ente privilegiado uma substância imaterial — uma alma — um princípio espiritual e que nele se encerram o termo e fim da criação, que sem o homem, não poderia ser conhecido e admirado em seus esplendores e na sua grandeza, evocando sempre o nome de Deus — seu criador.

CAPÍTULO V
O livre-arbítrio

Além das faculdades, de que me ocupei precedentemente, e que constituem importantes manifestações da vida psíquica do homem, este ainda goza ou dispõe de uma outra faculdade característica de sua personalidade, representada pelo livre-arbítrio ou poder de produzir ações livres e conscientes.

Esta questão, cuja importância não preciso encarecer, pois que influi, no sentido afirmativo, sobre tudo o que há de mais transcendente na vida humana, tem ocupado, desde a mais remota antiguidade, até os tempos modernos, a atenção de numerosos filósofos, teólogos e pensadores, uns no sentido expressamente negativo, outros para sustentarem e afirmarem explicitamente a sua existência e manifesta realidade.

Nessa controvérsia que data de muitos séculos, os contendores de um e outro lado procuram apresentar argumentos e razões de toda ordem em favor da doutrina que tentam sustentar, e, combatidos por um lado, voltam por outro a oferecer as mesmas razões ou dão como provado o que já afirmaram precedentemente e, sem se importar ou dar valor aos argumentos em favor do livre-arbítrio, seguem uma rota em que este desaparece completamente e em seu lugar levantam o culto do determinismo, cujo triunfo tem sido nos tempos modernos apregoado com o maior entusiasmo pelos sectários do transformismo, do positivismo e do materialismo, que a esse respeito estão no mais perfeito acordo.

Não tenho a pretensão de apresentar argumentos que possam resolver definitivamente essa delicada e grave questão, em que se acham envolvidos os mais importantes problemas de alta ciência metafísica, psicológica, cosmogônica, antropológica, sociológica e moral. O meu fim é apresentar somente o modesto resultado a que cheguei, pelo estudo desapaixonado dos trabalhos mais importantes que a respeito têm sido publicados por defensores e adversários do livre-arbítrio, parecendo-me que a razão antes estava com os primeiros, do que com estes últimos, tendo ambos representantes do mais subido valor.

ARTIGO I
Elementos e composição

Na operação psíquica, que concretiza o livre-arbítrio, entram como fatores dois elementos ou princípios, caracterizados pela liberdade e pela vontade.

A liberdade que entra no conceito do livre-arbítrio não é uma liberdade física ou fisiológica, pela qual uma árvore cresce no sentido vertical ou de sua natureza, uma pedra atirada ao ar segue a trajetória determinada, ou pela qual os músculos por uma

ação volitiva ou reflexa executam certos movimentos, nem a liberdade no sentido social, político ou civil, quando, por exemplo, um país acha-se livre do jugo de outra nação, quando em um estado todos participam ou tomam parte na direção dos negócios públicos, ou quando em uma sociedade todos podem dispor de sua pessoa e propriedade.

A liberdade que entra no conceito do livre-arbítrio é toda psíquica e representa, segundo há muito dizia S. Tomás de Aquino e depois dele Condillac, um poder que o homem goza de fazer o que deixou de fazer, ou de não fazer o que faz, ou faculdade de escolher e agir conforme a escolha.

Esse poder é todo relativo e limitado à escolha entre diversas resoluções que devem ser adotadas pela vontade, ou à determinação entre dois partidos opostos.

É sobre objetos presentes por qualquer forma ao espírito, que a ação se exerce e a escolha se estabelece de conformidade com o que tem sido proposto à vontade pela inteligência, que serve então de guia na alternativa ou na preferência dada a um dos objetos submetidos à escolha, e se acaso o objeto não oferece nenhuma indeterminação para a escolha, esta se prende, como diz Ollé-Laprune, à intensidade da vontade ou ao modo pelo qual esta se sente atraída pela coisa querida, ou oferecida à sua atividade, pelo que ela se torna causa eficiente.

A liberdade psíquica é pois, como diz Ernesto Naville, em seu livro sobre o *Livre-arbítrio*, a liberdade da vontade, diversa da liberdade de natureza que pertence a todos os seres; ela é relativa, porque a vontade não pode escolher geralmente senão entre diferentes atos, cujo pensamento preexiste à sua determinação, ou entre impulsões que preexistem aos seus atos.

Uma outra consideração a fazer é que a liberdade outorgada ao homem não pode ser absoluta, porque se assim fosse, constituiria um poder, ao qual nada preexistiria e faria parte de uma vontade que criaria o seu objeto, e não teria, como diz Naville, lei ou que ela mesma fizesse a sua lei. É justamente porque não atentam para os efeitos da liberdade absoluta, que os adversários do livre-arbítrio acham que a razão está de seu lado e que o homem, não criando o objeto para o qual é atraído, não pode ser livre; mas tudo isto se volatiliza, desde que se reconheça que a liberdade é relativa e não absoluta.

Ainda mais: essa mesma liberdade que tem como essência o princípio de ação, poderia por isso mesmo deixar de manifestar-se sob a ação das influências exteriores, de um obstáculo físico, de uma mudança de condição fisiológica, como uma moléstia; mas apesar de tudo isto não se poderia concluir que a vontade deixasse de ser livre. Mesmo que um só objeto se apresente ao homem por modo a parecer que este não teve liberdade para a escolha, ou que dois objetos sejam tão iguais que à primeira vista se tornará indiferente a aquisição de um ou de outro, ainda nestes casos figurados, S. Tomás de Aquino faz ver que há sempre em um objeto qualquer particularidade ou circunstância que nos faz desejá-lo ou abandoná-lo, e entre dois objetos iguais, a vontade descobre variedades de aspectos que decidem da escolha. Há uma indeterminação, seguida de ação, e é nisto que está a liberdade, ou esse poder de decidir pela comparação dos objetos que excitam a vontade a querer ou deixar de querer.

A vontade, que é assim o outro elemento constitutivo do livre-arbítrio, não tem por fim realizar um ato que seja livre, porque está conforme à própria vontade, como

dizem os que negam o livre-arbítrio, mas sim efetuar, segundo o auxílio da razão, um ato resultante geralmente do conflito de motivos, impulsões ou desejos diversos. Querer é determinar a si mesmo, mas essa determinação resulta de solicitações diversas que se oferecem à vontade e que esta livremente escolhe, às vezes, sem luta, e outras vezes, em lutas com a consciência. A volição, como diz Fonsegrive em seu esplêndido *Ensaio sobre o livre-arbítrio*, tem por característico a escolha, e o senso íntimo nos afirma, quando queremos, que temos escolhido esta volição de preferência à volição contrária, ao passo que o senso íntimo nos mostra que o desejo foi imposto independentemente de toda a ação de nossa parte. Não sentimos nascer o desejo, somente o sentimos engrandecer em nós a ponto de escurecer ou toldar às vezes a inteligência e destruir todo o poder de ação:

«*C'est Venus toute entière à sa proie attachée*», diz Fedra amaldiçoando a sua louca paixão. No desejo uma única ação é representada — a que deseja — pelo contrário na volição, para que esta se dê, devem existir duas ações representadas ao mesmo tempo, sendo uma escolhida com exclusão da outra.

O fato da cena no Ricardo III de Shakespeare, referido por E. Naville, no qual dois homens são pagos para cometerem um assassinato, retrata ou exprime bem a luta em um deles entre a vontade de receber o seu salário e essa miserável consciência que reduziria à miséria aquele que a escutasse.

Quando quero uma coisa, a minha vontade tem sido previamente solicitada por impressões, imagens, representações e ideias que são outros tantos móveis e motivos que surgem com ou sem a intervenção da razão ou da consciência, de cujo conflito, quando esta toma conhecimento daqueles, nasce a deliberação e em seguida a resolução. O ser torna-se, como diz o padre Fernandes de Santa Anna, senhor de suas ações; os motivos solicitam-no, influem verdadeiramente sobre ele, provocam os afetos correspondentes, mas não os arrastam; é ele que verdadeiramente determina a qual dos motivos há de ceder.

O ato volitivo livre, solicitado por motivos, é sempre consciente; o ato impulsivo procede e surge de um ser sensível, capaz de agir e exercer uma ação imediata sobre a vontade que delibera e decide sem exame, reflexão e escolha. É o que se dá nos outros animais que, como diz S. Tomás de Aquino, não se decidem pelos dados da razão, mas pelas impulsões do instinto: *non ex collatione, sed naturali instinctu judicat*.

É porque também se confunde muitas vezes o ato impulsivo, ou dirigido por um móvel, com o ato resultante de um motivo, que se desconhece o elemento livre da vontade ou o livre-arbítrio.

Dizemos muitas vezes que acabamos de praticar um ato que não queríamos, por modo a exprimir que a vontade e a liberdade não tiveram na execução a menor intervenção. Esses atos são todos resultantes de verdadeiras impulsões, de cujo efeito ou alcance a consciência só entrou no conhecimento depois ou na ocasião em que a execução era fatal. A vontade e a consciência passaram por um eclipse, e o ato foi involuntariamente determinado pelo móvel impulsivo, o que acontece com as crianças em que as ideias são simples e limitadas e constituem antes elementos do que causas ou motivos de ação e se transformam em atos por impulsão, ou como se dá com os hipnotizados e com os indivíduos fora de suas condições normais — no delírio da febre.

Entretanto S. Paulo, que tinha um espírito tão equilibrado e genialmente fogoso, dizia que nunca fazia o bem que queria e sempre o mal que não cogitava.

Mas era que a sua paixão pelo bem não o deixava satisfeito, e ele queria que o bem tivesse um caráter absoluto e universal, tal qual como vinha de Deus.

Esses atos impulsivos são muito constantes na vida ordinária. Entro em uma casa de jogo, sem ideia alguma de tomar parte nesse divertimento, e mesmo disposto ou no firme propósito de evitá-lo, e diante das luzes que irradiam clarões pela sala inteira e da animação dos jogadores, em cujas fisionomias se desdobram as mais desencontradas emoções, sinto a minha razão eclipsar-se e com ela as minhas disposições anteriores; e levado por uma impulsão entro na partida e só mais tarde a minha consciência trata de apreciar o móvel que me impulsionou, aprova ou reprova o meu ato.

Fonsegrive, para mostrar quanto são complicadas muitas ações psíquicas, em que não entra a vontade, figura o caso de um indivíduo a quem se avisa que uma pessoa está na sala à sua espera; aquele levanta-se, arranja diversos papéis, abre e fecha portas, chega ao salão depois de muito tempo, e assenta-se sem ter pensado que havia cometido uma falta de atenção para com o visitante.

Ele praticou na opinião de todos um ato todo voluntário, mas foi assim com efeito?

Galton, observa Fonsegrive, tem notado quanto são raros os atos de verdadeira volição. É pois bem importante não confundir os atos que seguem espontaneamente e automaticamente o curso de nossas representações, senão depois que o espírito tem refletido sobre as suas consequências, e apreciado o valor de seus resultados. É somente destes últimos que dizemos que eles nos pertencem, é a eles que damos o nome de voluntários, somente neles é que se encontra o livre-arbítrio, se este existe na realidade.

Um ato automático com efeito se caracteriza por um movimento que tem alguma coisa de espontâneo, ou nascido do objeto mesmo que se move, sem dependência portanto do impulso exterior, e pela regularidade que ostenta, ou falta de variações, reveste a forma real do determinismo, em que para a sua manifestação não entra a consciência: é uma atividade regulada e puramente mecânica.

Todavia Pedro Janet, em sua excelente obra sobre *O automatismo psicológico*, diz que o automatismo pode ser consciente, pois que lhe parece que, em um ser vivo, a atividade que se manifesta externamente por um movimento, não pode ser separada de certa forma de inteligência e de consciência que no interior o acompanha.

Penso que esta opinião é inadmissível, porque seria dar ou ligar à consciência os atos reflexos e os que são praticados pelas hipnotizadas, sob a influência da sugestão.

Schopenhauer, em seu *Ensaio sobre o livre-arbítrio*, pergunta se *podemos também querer o que queremos querer*, e responde negativamente, porque seria preciso haver uma volição antecedente-causa da subsequente, querendo assim indefinidamente, sem jamais chegar a uma volição primitiva, susceptível de ser considerada como exemplo de toda a relação e dependência, pelo que todos os atos para ele se reduzem à necessidade que é tudo o que procede de uma razão suficiente ou desta decorre a título de efeito.

Em lugar competente apreciarei o valor da teoria da necessidade, como meio de explicação dos atos chamados volitivos; agora só direi que não podemos *querer o que*

queremos querer, porque não é a vontade que cria o objeto da volição, nem quer a si, mas quer o objeto em que vê qualquer conveniência a seu bem, constituindo um poder livre de escolha, que se inclina, ou se determina, como diz Leibnitz, pelos motivos. Estes não atuam sobre ela isoladamente, mas em grupos diversos que se contrariam por qualquer modo, e que ela livremente escolhe para então resolver e determinar. Querer o que queremos querer pressupõe uma vontade preexistente que determina a vontade subsequente, quando são mais os motivos que influem na deliberação, e é esta que faz nascer a vontade adequada à ação. Eu posso querer ser rei da Pérsia, mas o querer ser rei da Pérsia não procede de uma vontade de que esta fosse a consequência, mas de uma fantasia que a razão reconhece mas não aceita.

E não admite, porque a vontade não teve por base os motivos que a fariam surgir em um conceito da razão, mostrando que para eu querer ser rei da Pérsia, era preciso que já dispusesse de certos elementos para a conquista do país, e tivesse motivos racionais para realizar a minha vontade. Em verdade só os motivos poderiam determinar por solicitação a minha vontade, e não era esta que criara aqueles, e achando-se em presença de várias resoluções, se abraça uma de preferência a outra, não deixa todavia de poder seguir outra ou deixar de praticar o ato para o qual fora solicitada.

Em uma volição entram muitos elementos, nos quais se encontra o elemento propriamente livre que fez a escolha do motivo a que a vontade quer ceder, ficando resolvida e decidida a ação concebida. Aquele é, como muito bem diz Naville, um dos fatores do ato da vontade, mas é por essência um fator simples, como é o átomo nas concepções da química moderna.

Schopenhauer é o próprio a dizer que o homem pode, por meio de sua faculdade de pensar, evocar diante de seu espírito, na ordem que lhe apraz, invertendo ou os chamando por diversas vezes, os motivos de que sente a influência pesar sobre ele, a fim de os colocar sucessivamente diante do tribunal de sua vontade, consistindo a deliberação nesta operação. Ele admite aqui, sem querer, o livre-arbítrio, pois que, como diz o seu comentador, o que significa esse *ser que quer*, separado de sua vontade, quando é sobre ela que se dirige a sua volição? Fazer esta dependente de nosso caráter e dos motivos que, como pretende Schopenhauer, a determinam, é desconhecer, como Reid já havia mostrado, que os motivos são alguma coisa de absolutamente inerte e indeterminado, quando somos nós e nossa vontade que lhes damos a força que possuem, sem os criar. É na vontade livre que está o poder, e é por isto que no mundo psíquico a ação não está, como acontece no mundo fisiológico, na razão direta da causa. O homem, dizia Pascal, é o caniço mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não precisa que o universo inteiro se arme para esmagá-lo; um vapor, uma gota d'água basta para matá-lo; mas quando o universo pudesse esmagá-lo, o homem ainda seria mais nobre do que aquilo que o mata, porque ele sabe que morre e o universo não sabe que ele dispõe de uma força imensa representada pela vontade, além da dignidade que ostenta pelo pensamento. Foi também daí que Santo Agostinho, e depois Descartes, fizeram partir a célebre proposição: *Cogito, ergo sum; je pense, donc je sais*, que Maine de Biran substituiu por esta outra: *j'agis, donc je suis*, tirando do princípio de atividade ou da ação psíquica a percepção da existência pessoal, fundada no poder de agir.

A ação, que é a essência do espírito, supõe um agente ou sujeito que a determina e um objeto visado, tudo precedido de um julgamento baseado em motivos, móveis sensíveis, ideias e representações que se oferecem à escolha da vontade, como fim de ação, constituindo a razão formal pela qual, como diz o conde Domet de Vorges, no seu folheto sobre as *Molas da vontade e o livre-arbítrio*, a coisa é visada e revestida de um caráter que torna o objeto apto a ser obtido.

Em tudo isto entra a consciência; nos atos realizados independentemente da vontade consciente, não há porém esse julgamento, e sim um impulso verdadeiramente inconsciente ou o resultado de um hábito passivo em que geralmente se dão abdicações repetidas da vontade, ao contrário do hábito ativo que é sempre o resultado da repetição de atos livres e chega ao ponto de transformar o que era voluntário em espontâneo, fato que constitui, como diz Naville, uma condição do progresso moral, pois que, se a força da vontade fosse despendida sempre nos mesmos atos, nunca nos impeliria para diante ou não nos deixaria avançar; ao passo que os bons hábitos adquiridos libertam a vontade e permitem que esta se consagre a outros objetos elevados e grandiosos.

A liberdade de julgamento, que é a essência do livre-arbítrio, modifica-se grandemente e quase desaparece na paixão, em que a predominância de um desejo, exaltado pela imaginação e nutrido pelo hábito, traz abdicação mais ou menos prolongada da vontade. Não é esta que se acha excitada, mas a força do motivo é que deixa de ser o resultado da intervenção da razão e da consciência, para adquirir a forma de uma representação sensível e vivaz que obscure e não deixa chegar ao entendimento, como diz Schopenhauer, todas as que poderiam agir como motivos opostos. Diz-se que um homem dominado pela paixão, que ele está fora de si, mas não se diz de um homem de vontade enérgica e tenaz, que ele está moralmente cego e incapaz de refletir e deliberar.

Alfredo de Musset tinha razão quando descrevia a posição de um homem que, segundo Naville, não age senão sob a influência da sensibilidade ou paixão:

Ce n’était pas Rolla qui gouvernait sa vie,
C’étaient ses passions; — il les laissait aller
Comme um pâtre assoupi regarde l’eau couler.

O homem dominado pela paixão, somente vê as coisas pelo prisma de seu interesse sensível e exclusivo ou pelo desejo levado ao auge do paroxismo. A sensação objetiva lhe dá uma representação que domina todas as sensações subjetivas e lhe desperta um prazer e uma delícia que logo se desvanecem subjetivamente, sob o domínio ou gozo do objeto apetecido.

O amor, a amizade e o prazer não são manifestações da vontade, mas efeitos de atos volitivos que transformados em sentimentos, pela mesma forma que o amor, o ódio, a cólera, o temor, a tristeza, etc., se geram na alma ou no espírito sob a influência de impressões e sensações por este recebidas, e se traduzem por movimentos mais ou menos fortes, ora, como diz Schopenhauer, violentos e tumultuosos, ora calmos e regrados. Este filósofo apoia-se em Santo Agostinho, para considerar esses sentimentos ou fatos psicológicos como manifestações da vontade. A minha vontade não pode por si

despertar-me alegria, nem tristeza, nem ódio, nem amor, sem as sensações que as coisas, objetos, pessoas e atos provocam em meu espírito, e se traduzem em manifestações externas motoras.

Os movimentos externos podem depender da vontade, e talvez fosse neste sentido que Santo Agostinho dissesse que todos esses movimentos não eram senão vontades; mas o fato psicológico foge à sua ação e é todo espontâneo, isto é, procede de um princípio sensível interno, próprio ao ser que dele é agente. O prazer, a dor, a alegria e tristeza, como todos os atos e motivos se manifestam por movimentos e não são destes o resultado, como foi dito anteriormente, ao discutir a respeito a opinião de James e Sergi, mas a natureza própria dos atos sensíveis ou da sensibilidade escapa, segundo Alberto Lemoine, ao nosso conhecimento, mais obstinadamente do que a de outras potências de nossa alma. O que é o prazer, o que é a alegria, o que é a dor? Todos fazem diariamente a experiência, e ainda ninguém pôde dizer com exatidão o que eles são, donde procedem, e como, tão diferentes, tanto se parecem, como, tão inimigos, engendram-se mutuamente. A sensação é menos um estado, do que a transição de um para outro estado, pois que ela não aparece senão quando a alma passa de um modo de ser a um outro, mais ou menos diferente.

A minha vontade somente pode dirigir a sua ação para as coisas sensíveis que me despertem a sensação da alegria e do prazer, como ela pode levar-me, independente de meus desejos, para um meio que me provoque a sensação da dor, da aversão, o sentimento do ódio, da cólera e da tristeza. A vontade ainda aí opera obrigando-me a fugir, pelo julgamento livre dos motivos, aos movimentos que me despertam ou podem despertar-me esses atos psicológicos. A minha liberdade não se acha por este modo prejudicada e antes firma e engrandece a minha personalidade sensível e moral. Um elemento de sensibilidade faz-se sempre necessário quando, em presença somente das ideias, a vontade se decide a praticar um ato, e sem dúvida esse ato nos atrai ou nos afugenta, segundo a ideia que nos desperta de que é agradável, útil, belo, bom, ou então penoso, nocivo, feio, mau; mas todos esses fenômenos são produtos da sensibilidade, evocados ou despertados em sua natureza íntima pelos atos, mas não manifestações da vontade. O prazer, a dor, a alegria, a tristeza, o amor, o ódio, o útil e o prejudicial não são produtos da vontade, mas na maior parte dos casos, efeitos de atos volitivos.

Nada mais complexo do que um ato da vontade. É preciso analisar cada elemento que entra em sua composição e organização, para se descobrir — o que é quase impossível — o elemento livre que o determinou na escolha dos motivos, ou qual foi o motivo que influiu sobre a vontade e determinou a escolha que esta fez, entre outros que a excitavam.

Qual foi o motivo, diz Naville, que levou César a passar o Rubicon? Encontra-se, diz ele, em primeiro lugar o temperamento de César que o provocava à ambição. Donde provinha a constituição orgânica que se traduzia por essa disposição psíquica? Do modo pelo qual a vida lhe fora transmitida havia em sua natureza pessoal uma influência direta de seus progenitores.

Estes tinham herdado certas disposições que vinham de seus ascendentes, e assim por diante indefinidamente, tal é a solidariedade que se estabelece entre as gerações humanas. Depois da natureza pessoal de César, deve-se ter em consideração o

estado em que se achava a república romana, e as causas históricas que a haviam levado a esse estado. As circunstâncias meteorológicas não deverão entrar nos dados do problema? Plutarco refere que César passou uma noite angustiosa, partilhada entre a sua ambição e o sentimento do dever de cidadão. Quem pode saber se um certo estado da atmosfera não teria modificado as condições do seu sistema nervoso, por meio deste, as suas disposições morais e, por meio destas disposições, o seu ato? Eis o que dá lugar a um número infinito de análises, mas se houve na determinação de César uma parte de responsabilidade, uma escolha livre entre influências contrárias, torna-se um ponto onde não pode chegar a análise. Suetônio diz, sobre esse célebre fato histórico, que César, chegando à margem do Rubicon, que formava as lindes de seu comando, ali parou, e refletindo sobre a temeridade de sua empresa disse: «é ainda tempo, e posso retroceder, mas se atravesso a ponte, só o ferro tudo decidirá, e continuava vacilante, quando um augúrio o excitou à determinação, ou antes, fez prevalecer o motivo de sua decisão, representado pela ambição do poder, que às vezes gera um César ou um Napoleão e deixa indiferentes um Newton ou um Laplace.»

Essas oscilações e vacilações, ligeiras em uns casos e persistentes em outros, formam com a imprevisibilidade os característicos da vontade, mas sem fazerem desaparecer no fundo a liberdade, parecendo dar tempo a que sobrevenham outros motivos opostos, que então sirvam de base para a decisão e execução do ato.

Na vida ordinária, os atos triviais se resolvem quase pelo hábito a que submetemos a nossa vontade, mas sempre aparecem em nosso espírito motivos que suscitam a ação dela, e dão lugar por parte da mesma vontade a ações, cujos efeitos fogem ao alcance de nossa previsão. Somente pela consciência sabemos o que se passa em nós, o que pensamos, reduzindo-se tudo a um fim fundamental, que é o nosso bem particular, que aliás tem um caráter muito restrito; e pela segurança da felicidade cobiçada, desejamos que esta se generalize ou seja espalhada por todos, constituindo um bem universal, mas ignoramos o que se passa no espírito dos outros e que motivos influem no exercício de sua vontade e liberdade moral.

Não há dúvida que a inteligência, a cuja apreciação as sensações e impressões se acham subordinadas, guia a vontade, a esclarece na escolha dos motivos, indicando, armada da consciência, o valor de cada um deles e as consequências prováveis ou certas das ações que são ou têm de ser praticadas, mas não é menos certo que, sob a influência dos mesmos móveis, motivos, impressões, ideias, imagens e representações, um homem pratica atos que outros têm deixado de realizar.

Um homem foi infeliz em um negócio e, para salvar a sua honestidade e ficar livre de qualquer suspeita, entrega todos os bens de que ainda pode dispor; outro subtrai tudo o que pode aos direitos de seu credor, até vende por dinheiro a consciência. A menos que o homem demonstre que quer conservar-se fiel a seus precedentes, à sua palavra e às suas convicções reais ou aparentes, nunca é possível prever com certeza como ele procederá em uma circunstância determinada: somente por indução de seu caráter, de seu valor moral e de suas disposições naturais e instintivas, é que às vezes se poderá concluir em relação ao modo pelo qual ele dirigirá os seus atos.

Ninguém pode saber, diz Schopenhauer, como um outro homem, nem mesmo como ele próprio agirá em uma circunstância determinada, antes de achar-se nela envolvido.

Não se trata aqui da imprevisibilidade da natureza, mas da espécie de ação de cada homem, pois que o homem que já mostrou as tendências de sua natureza e deu provas seguras de si, de seus sentimentos nobres e desinteressados, das virtudes que enaltecem a sua alma, não deixará dúvida sobre a natureza de seus atos; e bastante razão teria a mulher de Necker quando dizia, conforme li algures, que a probidade reconhecida era o mais seguro dos juramentos.

«Aquele que praticou uma vez tal ação, diz Schopenhauer, agirá ainda pelo mesmo modo em caso igual, tanto no sentido do bem como no do mal.

Aquele que tem necessidade de um auxílio considerável, extraordinário se dirigirá de preferência a um homem que tenha dado provas de sua grandeza de alma; aquele que se resolve a mandar cometer um assassinato, lançará os olhos sobre indivíduos que já tenham ensopado as mãos no sangue de outrem.»

Entretanto quantas exceções se dão!

Nero, segundo reza a história, foi um imperador justo e tão clemente nos cinco primeiros anos de seu reinado, que lamentou saber escrever, quando teve por duas vezes de assinar as respectivas sentenças de morte. Mas daí em diante até o fim de seu reinado de quatorze anos, tornou-se o monstro sanguinário e da mais hedionda ferocidade que é possível imaginar.

Neste e em muitos outros exemplos de que a história nos dá conta, parece que o uso absoluto do poder coloca os indivíduos nas condições psíquicas de um alienado, em que se dá a supressão da pessoa ou do conhecimento consciente de seus atos, com abolição ou modificação profunda do sentimento e de todas as relações intelectuais e morais com os seus semelhantes, desaparecendo as condições fisiológicas para o exercício do livre-arbítrio, e dando-se aqui o que Cláudio Bernard chamou determinismo da liberdade moral, ou estado em que o ato livre não pode existir, senão no período direto do fenômeno, e acaba por ser determinado no período executivo. É como se tomássemos a resolução de executar um movimento e aquela se traduzisse por um fenômeno material primitivo no nosso organismo cerebral. A datar desse momento, diz Naville, «tudo em nosso corpo se passa segundo leis absolutamente fixas.

É um maquinista que dirige a locomotiva sobre a via férrea em um ou em outro sentido. A partir do ato de *direção*, a sua vontade não tem mais influência alguma sobre a execução, que resulta unicamente da organização da máquina e das leis da mecânica.»

Em suma, o que Cláudio Bernard quis dizer, com o seu determinismo de liberdade moral, foi que havia necessidade para o exercício da liberdade de uma reunião de condições anatômicas e físico-químicas, que lhe permitam existir. A integridade anatômica e físico-química presumida do aparelho cerebral nos prediz que as suas funções se exercerão plenamente e que seremos livres de agir voluntariamente e escolher, segundo os princípios da moral, outro motivo que nos agrade, para a realização dos nossos atos.

Nesses monstros humanos, só persiste a individualidade psíquica, ficando sob o automatismo orgânico todas as manifestações da vida, isoladas da consciência refletida ou da natureza e ordem das percepções ordinárias.

Sócrates diz que soubera em tempo combater as más disposições de que o dotara a natureza. Nero, em quem Sêneca, seu mestre, havia notado na adolescência certas tendências duvidosas, não levou mais de cinco anos em deixá-las ostentar-se, sob a influência do poder, em toda a sua hediondez, o que era tanto mais admirável, quanto ele era homem instruído, orador e escritor bem notável, e seus versos, segundo Suetônio, mereceram ser gravados em letras de ouro e depositados no templo de Júpiter Capitolino.

Essas aberrações da natureza não destroem a regra geral, filha da experiência que nos faz reconhecer, segundo Naville, em cada ser humano uma individualidade psíquica resultante da sua organização, podendo ser modificada pelo meio em que vive, pela educação, pelo uso da liberdade e até pelo hábito.

A educação e a herança não geram, mas fazem inclinar melhor as nossas disposições para mais útil emprego da vontade e da liberdade que gozamos, ou para a escolha dos motivos que devem determinar as nossas ações. Não é nestas que está o elemento livre, mas na resolução e determinação. Quando um homem se resolve a realizar um ato, é sempre com o intuito, como diz S. Tomás de Aquino, de adquirir um bem qualquer ou melhorar o seu estado:

Suam perfectionem adimpleri est ratio ultimi finis. Unimo-nos ao objeto amado pelo conhecimento que dele adquirimos, unimo-nos a ele pela afeição mesmo da vontade e procuramos realizar essa união pela aproximação ou posse completa e física. A consciência do *eu* entra no conhecimento dos motivos que solicitam a vontade, e esta os compara e julga para se decidir e realizar a ação que pode ser no sentido de um bem sensível ou de outro bem, filho da inteligência e da razão, chamado, por isto, bem inteligível, porque exprime o sentimento da obrigação.

É um médico, por exemplo, que resolveu ir ao teatro assistir à representação de um drama ou comédia muito afamada e se muniu do competente bilhete de entrada, figurando na imaginação o prazer e gozo que havia de experimentar por algumas horas, e que justamente no momento de se dirigir para o teatro é chamado, a fim de socorrer um indivíduo pobre, mas não miserável, que acaba de ser vítima de um acidente, onde fraturara uma perna. O médico no primeiro caso se propunha a uma ação que lhe traria um bem sensível — a satisfação de um gozo, um grande prazer — e no segundo tem a ideia de que praticaria um bem socorrendo a um enfermo, mas um bem que se refletiria sobre uma outra pessoa, todo intelectual ou imposto exclusivamente pelo sentimento do cumprimento de um dever moral, ou de uma lei de obrigação imposta pela natureza de sua profissão. Podia ele preferir o seu bem sensível, o prazer que esperava fruir durante o espetáculo a que pretendia assistir? Podia, sem dúvida alguma, mas também podia desprezar a satisfação daquele prazer, para ir prestar os seus serviços a um infeliz que acabava de sofrer um acidente de certa gravidade? Não resta dúvida, pois que são fatos de observação, que se reproduzem todos os dias e são resolvidos por ambas as formas. A resolução se manifesta depois de um período mais ou menos rápido de hesitação ou de indeterminação, e quem romperá essa indeterminação da vontade, resultante da

representação do bem sensível e do bem intelectual, opostos um ao outro? É o espírito que pela consciência põe em jogo o sentimento do dever e o sustenta contra o bem sensível, despertando a ação da vontade que então julga livremente e escolhe entre as duas tendências que a solicitam, e por fim resolve e determina, restando a consciência para acusar ou aceitar o valor da decisão.

As relações entre a inteligência e a vontade — essas duas grandes faculdades do espírito — são misteriosas, mas nem por isto deixam de revelar a sua existência, e bem razão tinha Bossuet quando dizia que o sentimento de que somos dotados de razão e de uma vontade livre era percebido por nós mesmos, vindo da operação de nossa razão, como diz Fonsegrive, o sentimento de nossa liberdade, ou do nosso livre-arbítrio que é um fato atestado a cada instante pela consciência, cujo testemunho a respeito, segundo diz o conde Domet de Vorges no trabalho já citado, somente é contestado de boca, não havendo nenhum homem, desde o mais alto até o mais baixo, que praticamente deixe de mostrar em seus atos a crença de que tudo o que pratica é o resultado ou a consequência de uma vontade livre.

O livre-arbítrio pois se revela antes de tudo pela consciência ou pelo sentimento íntimo de que temos a liberdade de escolher pela força que damos ou retiramos dos motivos ou entre duas tendências e atos opostos, a ação que nos satisfaz ou nos desperta efeitos agradáveis, quer no sentido do bem sensível, quer de acordo com o sentimento da obrigação ou com a lei moral, a que está sujeito o livre-arbítrio, certo de que todo o material que concorre para a volição deve ser constituído por coisas possíveis, porque do contrário, os atos seriam impossíveis, e o livre-arbítrio deixaria de manifestar-se. Entretanto não basta que a existência deste seja afirmada; é preciso prová-la e é o que me proponho a fazer no artigo que se segue, insistindo ainda sobre o testemunho da consciência.

ARTIGO II

Provas do livre-arbítrio

Entre as provas do livre-arbítrio, ou da existência do poder que foi outorgado ao homem, para exercer livremente as suas ações, figura a da revelação pela consciência.

É um fato que antes se tem de reconhecer e verificar, do que demonstrar, como se demonstraria um teorema, tendo por base premissas racionais.

Nessa verificação do livre-arbítrio pela consciência, é preciso, antes de tudo, saber o que se entende em psicologia por consciência.

São diversas as significações que se têm dado à palavra consciência, segundo o modo pelo qual se procura resolver as questões psicológicas, em que ela entra ou deixa de fazer parte, de conformidade com as teorias e doutrinas filosóficas adotadas.

Schopenhauer diz que a consciência é a percepção direta e imediata do *Eu*, em oposição à percepção dos objetos exteriores, de que resulta a faculdade chamada *percepção externa* ou objetiva, e acrescenta que o modo e a forma sob os quais o *Eu* se revela a si mesmo, são como o *Eu* de um ser volitivo, pois que o objeto da consciência é

invariavelmente a vontade própria, e essas alternativas contínuas do querer e do não querer, esses mil movimentos da vontade, que, nos seus fluxos e refluxos incessantes, constituem o único objeto da consciência, estão em uma relação constante e universalmente reconhecida com os objetos exteriores que a percepção nos faz conhecer.

A conclusão a tirar da definição de Schopenhauer é que a vontade, sendo o objeto da consciência, esta se confunde com aquela e não nos dá conhecimento da escolha dos motivos pelos quais a vontade se pronunciou e executou o ato; portanto a consciência somente se ocupa da vontade despertada sob a influência de qualquer móvel pertencente ao domínio do conhecimento do *não eu*, e não pode assim dar testemunho do livre-arbítrio, o que é para Schopenhauer uma verdade incontestável.

Já Ribot, em seu livro sobre a filosofia de Schopenhauer, fez ver que no sistema deste filósofo, a *vontade é a coisa em si* — o númeno — mas que a percepção interna que temos de nossa própria vontade não pode de modo algum dar-nos conhecimento completo e adequado da coisa em si, o que só poderia ser, se a vontade não fosse conhecida imediatamente; mas como ela tem necessidade de um intermediário representado — pelo corpo e o cérebro — não pode pois para ele deixar de estar ligada às formas de conhecimento, apresentando-se na consciência com o caráter de uma percepção, e como tal se divide ou se distingue em sujeito e objeto.

Mas como Ribot define ou considera a consciência? Simples fenômeno superposto à atividade cerebral! É quase a mesma definição de Herbert Spencer, quando dizia que a consciência não era mais do que uma sucessão de fenômenos, ou a diferenciação contínua de seus próprios estados.

Em primeiro lugar, um fenômeno é por todos considerado como um modo ou uma propriedade revelada nas relações existentes entre as substâncias que não são conhecidas, senão pelas suas manifestações. Não se pode substituir uma por outra ou a substância pela propriedade. No mundo físico, diz Naville, os seres são representados por elementos materiais, e suas combinações são modos de ser. Uma onda, por exemplo, tem sem dúvida uma realidade mas não uma realidade substancial; não é mais do que um modo do ser verdadeiro que é a água.

Em segundo lugar, a superposição do fenômeno à atividade deveria ter um agente determinante, e um fenômeno não pode dar a si conhecimento do fenômeno, e explicar a origem da consciência e todas as relações que esta tem com os elementos da natureza.

Os atos são objeto da consciência e nunca esta é objeto daqueles, ou o seu efeito.

Despine, em seu livro sobre o *Sonambulismo*, diz que a consciência é o conhecimento, a percepção pelo *Eu*, pelo ser que se sente ser, do que se passa em sua personalidade, dos seus próprios atos, de si mesmo. Esta é a consciência refletida que constitui a forma substancial do *eu*, ou o próprio *Eu*, agindo na percepção, no conhecimento e na diferenciação dos atos que lhe são opostos pela vontade, distinguindo-se da consciência simples e espontânea, segundo Bouillier, pelo sentimento contínuo, mais ou menos confuso, de nossa existência, de nossas ações, de nosso bem ou mal-estar, tal como se observa nos outros animais, talvez mesmo em

qualquer grau em todos os seres vivos: não há sentimento da personalidade, nem o sujeito se opõe ao que não é ele próprio.

Em todo o caso, quando a consciência passa ao estado de reflexão, que é o fato importante da questão, as sensações e impressões orgânicas não podem ser mais do que condições e elementos para o exercício consciente do *Eu*, pois que elas, se fazem despertar a consciência, não são os fatores desta que, envolvida na unidade e identidade do *Eu*, nos dá conta dos fenômenos que se passam em nós.

A consciência representa o *Eu*, e este deve participar do conhecimento que aquela tem adquirido, por modo a distinguir a noção subjetiva dos fenômenos psíquicos e representação objetiva dos fenômenos materiais. Ela não pode ser um fenômeno, pois que distingue o caráter específico dos fenômenos, e nem o *Eu* me parece ser, como quer Ribot, uma reunião de instintos, tendências e desejos, bem como a memória não me parece ser um feixe de lembranças ligadas ao presente. De resto, os instintos são manifestações que têm um fundo inconsciente e da inconsciência não pode nascer a consciência, nem o *Eu* pode ser o produto do desejo, porque este se reduz a um movimento puramente sensível de atração ou repulsão e se aplica a coisas de que, como diz Maine de Biran, não dispomos, que estão fora do *Eu*, independentes deste.

O *Eu* me parece constituir o ser dotado do poder consciente de seus atos, e espectador ativo dos fenômenos psíquicos que se produzem em si mesmo.

Compreende-se ainda que seja impossível demonstrar que um estado de consciência determine uma vibração nervosa ou cerebral, mas desta não se pode deduzir, como diz Naville, o estado de consciência, nem tornar possível a análise da passagem de uma a outra, como queriam Taine, Tyndall e outros psicólogos.

Quem, senão a consciência, me dará conhecimento dos atos por mim praticados, se, em um, a realização teve lugar pelo esforço de outrem, como quando, por exemplo, sou levado preso de uma para outra parte, ou escravo, sou obrigado, pelo medo do castigo, a trabalhar; em outro houve espontaneidade, e em um terceiro, entrou, foi causa ou agente a minha vontade?

A vontade, pois, como atesta a consciência, é a causa ou agente dos atos que ela resolve e determina, como também a consciência dá testemunho dos atos em que aquela não teve parte.

Ribot não é porém deste parecer. Em seu livro *Moléstias da vontade*, ele diz: «a volição é um ato final de consciência resultante da coordenação, mais ou menos complexa, de um grupo de estados conscientes, subconscientes ou inconscientes, que reunidos se traduzem por uma ação ou decisão. A coordenação tem por fator principal o caráter, que não é mais do que a expressão psíquica de um organismo individual. É o caráter que dá a unidade à coordenação — não a unidade abstrata de um ponto matemático, mas a unidade concreta de um consenso. A volição não é senão o efeito desse trabalho psicofisiológico, tantas vezes descrito, de que somente uma parte entra na consciência sob a forma de uma deliberação. De resto, ela não é coisa alguma, nem causa em qualquer grau. Os atos e movimentos que se seguem resultam diretamente das tendências, sentimentos, imagens e ideias que chegaram a se coordenar debaixo da forma de uma escolha. É desse grupo que procede toda a eficácia.»

Ribot, como antes dele fizeram muitos outros psicólogos na antiguidade e nos tempos mais modernos, elimina de todas as nossas ações a vontade, que se reduz em última análise a um efeito ou resultado como que passivo dos motivos que exclusivamente determinam as ações.

A vontade se determina pelos motivos e impulsos que a excitam e a solicitam, mas é somente depois de estabelecida a escolha, que ela delibera e decide-se a provocar a ação correspondente; e como ela pode ser efeito desta, ou não ser causa de coisa alguma? A volição tanto é causa de alguma coisa, que ela tem o poder de resolver e adotar, no conflito dos motivos, o ato de sua escolha que se aplica assim a objetos preexistentes.

A vontade é solicitada por motivos e impulsos que são elementos da sensibilidade, mas, por ser solicitada, não se torna um efeito de seus atos, nem deixa de escolher, entre os antecedentes de diversa natureza, o que lhe apraz e se acomoda melhor à eficácia da ação, e deva neste intuito ser adotado. Ela é, como diz Naville, um princípio produtor de ações, e no homem o que existe é de uma parte o desejo — movimento puramente sensível que solicita a ação — e de outra parte a vontade, que é um poder que se aplica a escolher entre impulsos diversos.

O próprio Ribot na mesma obra escreve: querer é escolher para agir, É, na opinião dele, a fórmula da vontade normal. Mas, como diz Naville, o ilustre psicólogo francês, admite somente essa escolha, sob o ponto de vista objetivo ou entre impulsões iguais ou da mesma natureza; mas nunca debaixo do ponto de vista subjetivo, pois que a impulsão mais forte é que leva a praticar o ato.

Em todo o caso, não sei como, sendo a vontade um estado da consciência, possa resultar da coordenação de estados conscientes, subconscientes e inconscientes, ou como estados conscientes possam produzir não somente esses estados conscientes, mas também estados inconscientes, e destes procedam outros estados inconscientes coordenados pelo caráter.

Os estados de consciência procedem, segundo penso, dos atos volitivos, e estes não são efeito mas causa daqueles.

Eu tenho o sentimento íntimo de que a minha vontade é livre, mas livre para escolher, entre os motivos que se apresentam para a execução de um ato, aquele ou aqueles que me convenham, para o fim que quero alcançar. Somente eu posso dizer se o ato que acabei de praticar ou a ação que executei foi filha de minha vontade livremente exercida, ou foi o resultado de causas estranhas e independentes de minha vontade.

Raul Pictet em sua erudita obra, intitulada: *Estudo crítico do materialismo e do espiritualismo pela física experimental*, diz que o homem pensante e que não sofre embaraço em suas ações precisa que estas tenham uma sequência lógica em suas manifestações, sem o que tudo se reduziria a um barco lançado no oceano sem leme, sem velas, sem piloto e sem bússola.

O homem deve ter uma razão para executar um movimento de preferência a outro, por que prefere o calor ao frio, o verde ao vermelho, por que come, por que se move, por que tira conclusões de fatos anteriores para julgar o futuro e sobre este assentar as bases de sua vida e realizar os seus desejos.

Tudo isso se escora na lei da causalidade que se exerce tanto na natureza morta como no mundo do pensamento, cuja direção deve ter o amparo da liberdade para se exercer no sentido que mais lhe convenha, como o homem tem o poder de marchar e mover os membros à vontade. Ainda não há aqui motivo determinante de qualquer ato, que só pode aparecer quando um elemento passional intervém, que no maior número de casos não é um elemento lógico, mas que pode ser causa de movimentos instintivos e psíquicos, ou móveis de ações referentes aos gostos, desejos, etc.

Nos atos em que não intervém senão os elementos lógicos ou pelo princípio da escolha dos movimentos musculares livres ou dos motivos que não correspondem à modalidade dos sentidos, mas ao encadeamento de concepções ideais do domínio moral, é que a verdadeira liberdade se ostenta. Armado deste instrumento, o homem dirige a via no sentido do fim a que quer atingir tendo por bússola a moral e a retidão do espírito, tomando a responsabilidade de seus atos. A cada instante, ele será obrigado a refletir, a resolver uma série de questões intelectuais e sensíveis, tirando do sentimento íntimo da liberdade o poder de praticar ou não praticar tal ação, pois que a liberdade é o ato da alma de um homem que medita sobre uma determinação a tomar e sobre a melhor escolha que deve fazer. Ela não existe por princípio senão no momento em que dois ou mais movimentos são possíveis, *e cessa desde o momento da decisão*, ou quando uma força estranha obsta peremptoriamente a sua manifestação. Mas ainda resta uma liberdade que é a liberdade do pensamento.

A liberdade é atestada pela consciência, e a menos que não se pretenda ver em um homem mais do que um ser que opera sem fim, sem motivo de qualquer ordem, sem lógica, sem capricho mesmo, é impossível deixar de considerar a liberdade como um potencial, moral, estético de um ser pensante que tem consciência de seu potencial e que escolhe por motivos lógicos, inteligentes e sensacionais o setor, a direção em que ele vai deixá-la em força viva atual.

Todos os sonhadores que têm estudado física e química, e entretanto pretendem que as causas dos movimentos musculares se acham implicitamente contidas na matéria do cérebro, são indivíduos que fazem um medonho círculo vicioso. Como! eles não aprendem a conhecer as leis da natureza, senão pelos movimentos musculares voluntários, metodicamente escolhidos no intuito de fazer não somente *observações*, mas principalmente *experiências*; discutem previamente todas as condições dos aparelhos que vão construir, apreciando antecipadamente a utilidade de cada coisa e depois de terem implantado o escalpelo no coração da Natureza em virtude do uso consciente e racional da liberdade, ousam voltar esse mesmo escalpelo contra o *princípio mesmo* que lhes tem ensinado a conhecer alguma coisa e a compreender uma parte do Universo!

São verdadeiros parricidas intelectuais! Ao ouvi-los, dever-se-ia admitir a inverossimilhante tese: o cérebro é composto de moléculas em movimento; essas moléculas têm o *desejo de conhecer* o seu próprio movimento! Elas se aplicam ao estudo de si mesmas sob a lente e no cadinho e descobrem as leis do movimento, e essas moléculas sábias e convencidas chegam à certeza de que o *fatalismo* as conduz!

Com a abolição do princípio de liberdade, a base mesma da física experimental cai, pois que o movimento livre e consciente é a origem dessa ciência, e ela não

comporta mais leis fixas, pois que segue a sorte do movimento livre, sendo a consequência de que nada se sabe de preciso sobre o que existe no universo!

De resto, se se admite a possibilidade de um ser livre, se é obrigado e forçado a construí-lo por modo que a sua imagem forjada inteiramente com o princípio de liberdade, corresponda exatamente traço por traço ao homem que nega o seu livre-arbítrio e diz que tudo o que alcançou não foi mais do que obra do *acaso*, do *determinismo* e da *fatalidade*!

Eis aí as consequências imediatas dessas teorias incompletas, generalizadas precocemente com verdadeiro abuso das leis particulares. Estudam-se os choques da matéria em mecânica e então se diz: na matéria tudo se reduz a choques e não existe nos fenômenos observados senão matéria em movimento!

As causas do movimento são sacrificadas ao próprio fenômeno e chega-se assim de sucessão em sucessão a verdadeiras blasfêmias científicas!

Qual é o homem sincero que poderia dizer que o sentido de um telegrama é idêntico ao despacho e aos caracteres traçados por eles mesmos?

Quem ousaria afirmar que a escolha entre movimentos musculares possíveis, de que o nosso pensamento aprecia previamente as consequências, é a expressão de movimentos atuais da matéria, que se profetizam estudando-se por antecipação?

A matéria em movimento não cuida nem de seu passado nem de seu futuro.

Uma matéria organizada que se lembra de seu passado, que se ocupa de seu futuro nos conduz ao domínio dos espíritos! Todas as sutilezas de raciocínios incompletos tornam-se impotentes perante a observação cientificamente rigorosa dos fenômenos naturais.

Não vemos os espíritos, como não vemos os átomos, mas construímos sobre eles hipóteses científicas, e a hipótese sobre a existência do espírito explica o potencial e sanciona o princípio de liberdade, definido segundo a física experimental; e negando o espírito, formula-se uma hipótese científica, que não explica senão uma parte dos fatos e se acha em *oposição fundamental* com uma categoria inteira de observações irrefutáveis. Negando-se a liberdade, nega-se ao mesmo tempo o mundo moral, e então a atividade, o valor do indivíduo, as dedicações, as nobres paixões, todas as grandes causas do trabalho, de exultações que fazem bater o coração e vibrar a alma, não seriam lógicas nem proveitosas a pessoa alguma.

A menos que não se trate de atos insignificantes e ordinários da vida, realizados quase pelo influxo dos hábitos, desde que em uma ação dada se tem entrado na decisão, esta fecha a *era da liberdade* — que com efeito não é, enquanto a decisão não se acha tomada, senão a *consciência precisa de uma escolha possível* entre os motivos que se apresentam. Resolvida a execução do ato, o ser se polariza na direção escolhida que desde então *torna-se fatal*. O que se passa no cérebro no momento em que a determinação intervém? Que fisiologista, anatomista, químico e físico poderia dizê-lo? Eis um dos mais complicados e insondáveis problemas da natureza, em que se descobre o misterioso contato do mundo espiritual com o mundo material, mostrando a vontade e transformando a nossa decisão em atos vistos, medidos e registrados!

Os adversários do livre-arbítrio pretendem sustentar que foi forçado que um homem diante de dois caminhos enveredou por um e não pelo outro, mas então seria

necessário que a liberdade se manifestasse por uma *inação perpétua*, o que seria inadmissível, porquanto a liberdade de um homem o conduz a atos logicamente unidos para fins e desejos que o incitam, e não é admissível dizer que ele foi *forçado* quando se move, o que redundaria em uma simples petição de princípio.»

Eis aqui muito em resumo os trechos que sobre a questão do livre-arbítrio extraí da obra de Raul Pictet, considerado como uma das autoridades mais notáveis em ciências naturais, físicas e químicas e que, escrevendo a sua obra, procurou desenvolvidamente mostrar, firmado nos dados sintéticos da física experimental, que essas ciências aplicadas ao estudo da natureza morta e da biologia, favoreciam a doutrina espiritualista e não forneciam elementos para se negar a liberdade humana e sujeitar as ações do homem sinteticamente livre *ao acaso, ao determinismo* e *ao fatalismo*, não sendo amigo da *verdade*, e da verdade *de preferência a tudo*, quem nega o conjunto dos fatos que tornam patente essa liberdade no mundo intelectual, passional, social, moral e afetivo, mesmo que seja indiscutível a lei da conservação da energia no universo, não se tendo visto nunca e em nenhum tempo homens *bastante materialistas e bem convencidos* para suprimirem de seus discursos os adjetivos e os substantivos dependentes da ordem e da liberdade moral.

A consciência e o dever, na expressão do padre Sant'Anna, dirão sempre do homem que ele é *livre*.

São bem numerosas e às vezes bem complicadas as ações que praticamos, sem as ter realmente querido, e diz Galton, segundo Fonsegrive, que são raros os atos de verdadeira volição, sendo pois muito importante não confundir os atos que seguem espontaneamente e automaticamente o curso de nossas representações, com os atos que não seguem as nossas representações, senão depois que o espírito tem refletido sobre as suas consequências e pronunciado sobre o valor de seus resultados. São estes últimos que nos pertencem e chamamos voluntários; somente neles, diz Fonsegrive, se acha o livre-arbítrio.

Em verdade, para exercer uma ação voluntária, o homem começa por combinar os meios de que dispõe para a sua execução, julgar o valor que representam, e enfim tomar uma deliberação ou escolher entre dois ou mais motivos ocorrentes e opostos, apresentados à vontade consciente, aquele que reúne, de conformidade às reflexões do espírito, os melhores elementos de sucesso. Então aparece em seguida a resolução e é nesta, enquanto não se entra no período da execução, que se acha o livre-arbítrio, o qual encaminha a vontade dentro ou fora das leis do dever, para o que se lhe afigura preferível ou no sentido do bem, do útil, honesto e virtuoso, ou no sentido do mal, levado às últimas consequências.

Na preferência à que se abriga o livre-arbítrio, devem certamente ser por este observadas as prescrições da razão, da consciência ou da lei da vontade, de que o bem é a expressão legítima; e quando o homem, dispondo do livre-arbítrio, transgride essa lei, ele é levado a praticar livremente o mal. A possibilidade deste, segundo Naville, é também inerente ao livre-arbítrio, porquanto o livre-arbítrio supõe a possibilidade de uma escolha, e o homem manifesta a sua liberdade na decisão do mal, como na prática do bem, respondendo aos que acham esta afirmação inexata, que, se com efeito a liberdade de Deus é a mais perfeita das liberdades e ao mesmo tempo a mais

incompatível com o mal, a vontade do Criador, sendo a origem absoluta de todas as coisas, não é chamada, como a vontade humana, a uma escolha entre realidades preexistentes ao seu ato. A palavra livre-arbítrio não se aplica pois legitimamente à suprema liberdade, e foi por ter atribuído a Deus uma escolha entre diversos mundos possíveis, que Leibnitz, na opinião de Naville, não conseguiu desprender-se inteiramente dos laços do determinismo.

Video meliora; proboque, deteriora sequor, dizia Ovídio. Vejo o bem e o aprovo, mas, apesar disto pratico o mal. Mas, por que pratico o mal se vejo o bem? É porque, com a consciência da minha liberdade, achei na transgressão da lei imposta à minha vontade, vantagem para mim superior à que me daria a prática do bem, resultando, como diz Santo Agostinho, que é a vontade que faz o pecado ou a falta, e como a existência de um ou outro é indubitável, pode-se afirmar com a mesma certeza que o homem goza de livre-arbítrio e é responsável pelos seus atos, bem como está sujeito às penas impostas pela lei moral, traduzida na obrigação de não praticar senão o bem.

Nos códigos religiosos e civis de todas as nações, o que é que se chama pecado e crime, senão o ato cometido voluntariamente ou intencionalmente praticado de encontro aos princípios e leis que se acham ali prescritos? Se o livre-arbítrio não existisse, e o ato praticado dependesse somente de meu caráter ou de minha condição orgânica individual, sem escolha dos motivos, como sustentam alguns psicólogos, de que poderia então ser acusado, se a minha vontade não se sentiu livre para deixar ou não de praticá-lo? O caráter não é um fator de nossos atos, mas, como a inteligência, sentimentos, paixões, desejos e hábitos, ele influi grandemente nas deliberações e decisões da vontade, tornando esta mais vigorosa, enérgica e pronta na ação, e outras vezes enfraquecendo-a e quase que abolindo-a.

Nesses tipos intelectuais, analisados com talento e grande sutileza por Paulham, encontram-se, na combinação da inteligência com os sentimentos e a vontade, as mais variadas formas de caracteres, em que às vezes a inteligência se constitui em força especial, relativamente independente dos desejos, ou os sentimentos predominam e influem na direção das ideias e atos concomitantes, produzindo certos tipos indecisos, fracos, débeis e até pueris.

Schopenhauer cita em duas de suas obras, como expressão da verdade, os provérbios espanhóis: *lo que entra con el capillo, sae con la mortaja; lo que en la lecha se mama, en la mortaja se derrama*. Julgo entretanto que o princípio não é aplicável na generalidade dos casos às ações psíquicas do homem. Se podemos modificar profundamente a natureza e as tendências instintivas dos animais, domesticá-los ou transformá-los completamente, como não se havia de poder modificar e imprimir notáveis transformações no caráter do homem, para que a influência dele sobre a vontade se traduzisse por uma direção conveniente e de acordo com as leis a que está subordinada a liberdade? Os exemplos a respeito são numerosíssimos ou sem conta, quer no sentido da prática do bem, quer em sentido contrário. Já referi o caso de Nero, que, durante os cinco primeiros anos de seu reinado, foi um príncipe clemente e justo, mas depois um monstro de crueldade e de luxúria. Temos um exemplo inverso em Santo Agostinho que, até os 32 anos de idade, viveu entregue às suas paixões sensuais,

e dessa época em diante enveredou pelo caminho glorioso da virtude e tornou-se um santo e o doutor profundo e eminente da religião fundada por Cristo.

É em tudo isto que se reflete o livre-arbítrio, e dizia Aguesseau, segundo Naville, que a liberdade se ostentava em todo o seu esplendor, quando o homem sujeitava as suas paixões à razão e a razão à justiça.

Dizemos constantemente: faze as coisas com juízo ou com critério, e o que isto significa senão que devemos submeter as nossas ações ao entendimento e à crítica da razão?

Das misteriosas relações entre as três faculdades fundamentais do espírito — inteligência, sentimento e vontade — resultam diversas associações e combinações que se traduzem por manifestações indicativas de predominância de uma faculdade sobre as outras, ou de duas delas sobre a terceira, e é assim que, quando a intelectualidade e o sentimento predominam, dá-se constante enfraquecimento da vontade e se produzem esses tipos indecisos, dúbios, vacilantes, abstratos ou distraídos, quando, pelo contrário, a intelectualidade robusta se alia à uma vontade enérgica, aparecem tipos, como o de um Cromwell, que se expandindo com a força da liberdade de que o espírito é dotado, assumem pela consciência a responsabilidade de seus atos, porque agir voluntariamente é agir com inteligência, é agir de modo, diz Fonsegrive, a explicar a sua ação, e explicar uma ação é dar as razões que nos levaram a agir.

O que sentimos quando agimos? É um esforço revelado, diz Maine de Biran, por um estado de consciência de natureza particular, que acompanha todas as nossas ações e determinações.

Esse sentimento íntimo é mesmo o fato primitivo da consciência. Eu quero, por exemplo, andar e ando, sinto o esforço que constitui a minha volição se continuar até que me ponha em movimento; quero dar força a certas ideias de preferência a outras, sinto o esforço empregado para concentrar a minha atenção e ao mesmo tempo para que as minhas ideias se tornem mais claras e distintas. O esforço me aparece como a própria vontade, ele é instantâneo, a causa e o efeito são indivisíveis, não pode haver solução de continuidade entre a minha vontade e os meus atos; seja qual for a minha vontade, qualquer que seja a ação que eu queira praticar, estes dois termos coexistem em um só ponto indivisível no tempo, e são, posto que distintos, inseparáveis na dualidade preventiva que constitui a própria essência do *Eu*.

Pode-se pois pela experiência, como observa Fonsegrive, conhecer o fio que, na opinião de Maine de Biran, prende a causa ao efeito; esse laço é o esforço e o sentimento desse esforço é incontestavelmente revelado pela consciência, e como o sentimento do esforço constitui o fato primitivo da consciência e acompanha a ação inteira, pois que todo o estado de consciência é uma ação, resulta daí que o esforço constitui o fundo próprio do nosso ser, do nosso *Eu*.

Somos assim um esforço — uma força — uma força consciente de si mesma, que se possui — *vis sua conscia, vis sui potens*, como Leibnitz já havia dito.

É a essa força motriz interior, que Schopenhauer, apesar de adversário do livre-arbítrio, deu o nome de vontade, e cuja manifestação é provocada por um motivo, que a consciência percebe interiormente. Ela comunica ao motivo a força de ação e é a mola oculta do movimento que aquele solicita. Schopenhauer pergunta mesmo se a condição

interior de reação em todos os seres, sob a influência dos motivos exteriores, subsistindo mesmo no domínio do inconsciente e do inanimado, não seria talvez essencialmente idêntico ao que designamos em nós mesmos com o nome de vontade.

Sob este ponto de vista, Schopenhauer se acha em completa oposição às ideias de Maine de Biran, pois que ele dá como vontade a condição interior de reação, até dos corpos inconscientes e inanimados, ao passo que este faz do esforço, revelado pela consciência, a própria vontade, sem haver solução de continuidade entre a vontade e a ação, que se distinguem por caracteres estranhos ao puro mecanismo dos corpos. As reações, que as substâncias inorgânicas podem manifestar, são muito diferentes das que se dão na vida consciente e livre ou na vida psíquica. Os impulsos que solicitam a nossa vontade são nossos, e podem, como diz Naville, ser reprimidos pela liberdade, e até produzir atos contrários à vontade da pessoa, que cede por fim, depois de haver resistido, ao passo que nos corpos inorgânicos as reações se dão por certas leis de afinidade química, bem determinadas, a que não pode estar sujeita a vontade, chegando Maine de Biran a dizer que nesta estava o nosso ser, e a mudar, como já disse precedentemente, a fórmula de Descartes, que fazia consistir a natureza do nosso ser no pensamento. E assim como a liberdade não é outra coisa mais do que o sentimento de poder agir, criar o esforço constitutivo do *Eu*, pelo mesmo modo somos livres pelo fato mesmo que somos causa, e a vontade é livre por natureza e essência, não devendo ser confundida com o desejo sensível nem com a escolha, porque a vontade se aplica às coisas de que dispomos, que sabemos imediatamente achar-se em nosso poder, ao passo que o desejo se estende a coisas de que não dispomos, estão fora do *Eu* e independentes dele. A escolha, por outro lado, é antes efeito do que causa, e resulta da luta dos desejos porque o homem — ser sensível — prefere necessariamente o que mais lhe agrada. A liberdade, continua Maine de Biran a dizer, se acha no ato pelo qual o *Eu* opõe aos desejos sensíveis, razões inteligíveis, e julga estas preferíveis àqueles.

O melhor não é reconhecido e julgado tal senão pelo ser ativo que faz um esforço para procurá-lo e que aí fixa o seu pensamento e eleva assim a sua ideia, a sua lembrança, ao grau que agrada mais à consciência, ao sentimento interno, do que a impressão agrada aos sentidos externos. Conseguintemente a liberdade consiste, não na escolha fatalmente determinada pelo melhor, mas no ato pelo qual evocamos os motivos intelectuais capazes de dominar os desejos sensíveis. O ato, pelo qual damos assim força aos motivos intelectuais, é uma vontade positiva e expressa, que se aplica a tornar mais distinta uma percepção a princípio confusa, mas que se isola depois, por assim dizer, de todas as impressões colaterais que tendem a obscurecê-la, pondo para isto em contribuição a atenção, que é um ato da vontade — um esforço para fixar o pensamento, lutando contra as sensações que tendem a distraí-lo. O livre-arbítrio, em suma, não é mais do que o poder de que a alma dispõe para dar força aos motivos a que está atenta, e assim a alma — força ativa e livre — sabe imediatamente por este meio o que ela faz, e mediatamente o que experimenta. Ela sabe também que opera livremente pelo fato que ele o sente; a liberdade, considerada como sentimento de um poder em exercício, supõe a realidade desse poder, como o sentimento íntimo de nossa existência prova a sua realidade.

Fonsegrive, dando assim conta das ideias de Maine de Biran, faz ver que este assegura que temos pelo esforço consciência de nossa causalidade, de nossa vontade e de nossa liberdade, e que o livre-arbítrio é um fato experimental que não se discute, sendo impotentes todas as razões do mundo contra um fato.

«Maine de Biran diz ainda, segundo Naville, que fazer da liberdade um problema a discutir é o mesmo que negar o sentimento da existência ou do *Eu*. Assim, quem renega a sua liberdade, poderia também renegar a sua existência. Pelo mesmo modo, que não teríamos ideia da escuridão, se não conhecêssemos a luz, assim também não perceberíamos muitas vezes a nossa passividade se não sentíssemos que algumas vezes somos ativos.»

A escola eclética de Victor Cousin também admite que o livre-arbítrio é atestado diretamente pela consciência que tem o homem, colocado diante de motivos diversos, dependentes da sensibilidade ou da razão, de poder resistir ou de agir de conformidade com o que mais o possa satisfazer, concordando com Bossuet, quando dizia que o homem, ouvindo e consultando a si mesmo, não deixará de sentir que é livre, como sente que é racional.

De tudo o que tenho exposto até aqui, resulta com evidência que o homem sente e tem consciência de que goza do poder de resolver e de determinar todas as suas ações de acordo com a sua vontade. Ele pondera na consciência os motivos de sua resolução e as consequências que daí podem resultar, e como não tem em vista senão obter um bem ou gozo de qualquer ordem, ele procura, entre os motivos que solicitam a vontade, escolher aquele ou aqueles que possam levá-lo ao fim desejado. Mas a sua escolha por isto mesmo torna-se vacilante, incerta e indeterminada; então ele reflete, chama em seu auxílio a razão que rompe essa indeterminação, ou se naquela não encontrou uma base segura para a sua decisão ou para onde tendia a sua vontade, ora fiel aos princípios da sã moral e da honra, ora pervertida e viciosa, procura em alguns casos aconselhar-se, e ou muda de resolução ou adia a execução do seu ato para uma outra ocasião.

Entre dois atos idênticos e igualmente possíveis, o espírito pode mostrar-se indiferente por um ou por outro, mas não se dará nunca a indiferença absoluta ou levada ao ponto figurado por antigos filósofos e escritores que diziam, por exemplo, como Aristóteles, que um homem, morto de fome e sede, achando-se a igual distância de um alimento e de uma bebida, ficará necessariamente imóvel diante da água e do alimento, ou como Buridan, que um jumento, tendo fome e achando-se entre duas rações de aveia, perfeitamente iguais, não terá motivo algum para decidir-se e morrerá de fome. Um fato em que o espírito se agita entre duas questões duvidosas, sem saber qual das duas adotar, foi também indicado por Dante no Canto 4º do seu *Paraíso*, no qual se lê:

> Intra duo cibi, distanti e moventi
> D’un modo, prima se morria di fame,
> Che liber’uom l’un se récasse a’denti.
> Si se starebbe un agno intra duo brame
> Di fieri lupi, igualmente temendo:
> Si se starebbe un cane intra duo dame.

Esses conceitos foram, na opinião dos mais notáveis escritores, vitoriosamente combatidos por Leibnitz, que com efeito mostrou ser praticamente impossível a sua realização, acrescentando outros que se o jumento, em que Buridan transformou o homem figurado por Aristóteles e por Dante, deixava-se morrer de fome, era porque não passava de um jumento, porquanto o homem não é como o cordeiro diante do lobo, ele tem meios de decidir-se entre impulsos iguais, ou socorrendo-se, como diz Naville, do conselho de uma pessoa que goza de sua confiança, ou tirando à sorte os dois impulsos que solicitam a sensibilidade ou os dois deveres que parecem iguais à consciência. Em tudo isso se revela um ato de liberdade e um sinal evidente do livre-arbítrio.

Descartes dizia que quando um homem era indiferente a dois atos que se apresentavam à sua escolha, mostrava grande imperfeição na vontade, preguiça intelectual para entrar no conhecimento das coisas e deliberar.

A vontade, na generalidade dos casos, dá sem dúvida força aos motivos que possam determiná-la a realizar o ato desejado, e ela normalmente encontra ali elementos para a decisão, ato essencialmente consciente, e é por isto que muitos motivos de ordem inferior são aceitos de preferência a outros de ordem mais elevada ou superior, principalmente quando, em um ou outro sentido, o homem tem adquirido certos hábitos, deixa-se levar, como as crianças, por simples impulsos, imagens e representações que afetam somente a sensibilidade e os instintos egoísticos, e põe de lado a reflexão, ou quando ele é dominado por paixões, não as que se caracterizam pelo sentimento ideal do bem moral e universal, mas as que tendem, segundo Fonsegrive, a reforçar por tal forma as imagens principais, que nenhuma outra imagem pode achar lugar ao mesmo tempo no campo da consciência, e assim a razão não pode mais comparar nem a alma escolher.

Os hábitos de certa ordem e as paixões são pois considerados como dois elementos ou princípios que mais prejudicam o livre-arbítrio, pois que imprimem às nossas ações um cunho especial de subordinação da vontade livre a motivos puramente sensíveis e à tirania de uma ideia fixa. Entretanto quando os hábitos não são passivos, eles deixam a vontade inteiramente livre para a resolução de novas ações, compatíveis com o bem individual e universal, e quando as paixões não obscurecem a razão nem a dominam em absoluto, podem tornar-se nas artes, ciências e estados profissionais, fonte de ações grandiosas e heroicas e até de virtudes admiráveis. O homem, que não tem entusiasmo e paixão pela profissão a que se entregou, naufragará na vida ou só realizará atos sem grandeza e valor, confinando-se nos estreitos limites de um bem material, sem ideal de amor ou sem grande exultação por aquilo que se propõe a fazer ou fez.

Aspiramos ao gozo e à felicidade e os nossos atos são geralmente encaminhados para esse fim, e se em geral fazemos muitas coisas independentemente de nossa vontade de que então a consciência também nos dá conta, quase sempre julgamos que foi bom o que fizemos, pelo fato de que ali incluímos uma parte ou alguma coisa de nós mesmos, representada no livre-arbítrio de que gozamos.

Plavaisson, segundo Naville, diz que o mais elevado poder a que chegamos é o poder ativo que delibera entre dois partidos opostos, decidindo-nos por aquele que preferimos… A natureza da planta é uma coisa imperfeita, a matéria abunda e danifica a ação, a vida não é ali mais do que um sonho contínuo. Superior à vida vegetal, a vida sensitiva entretanto não é ainda senão uma vida incompleta: é uma atividade ainda

sujeita ao impulso das coisas exteriores. A livre, a verdadeira ação — o bem, por conseguinte — não começa para a alma, senão no momento em que adquire a vontade e a razão e em que, senhora de si mesma, ela se dirige por si mesma, e, por sua própria escolha, ao seu fim.» Reconhece-se, assim a parte que assume o *Eu* na realização dos atos da vontade, de que a consciência nos dá perfeito conhecimento, quer no sentido do bem, quer no sentido do mal. Ambos são acompanhados do sentimento do dever e da lei da obrigação e quando a ela sujeitamos e temos o dever de sujeitar a nossa vontade e liberdade, praticamos atos que nos agradam ou nos despertam prazer, e podem fazer a nossa felicidade e bem-estar, mas, quando a transgredimos, não deixamos, pela liberdade de que dispomos, de experimentar o sentimento de um mal, de ultraje ao bem, que vai desde o pesar e arrependimento até o mais profundo remorso, sentimentos estes que constituem mais outra prova do livre-arbítrio.

Só devemos fazer o que se acha prescrito pelas leis morais e pelo sentimento da obrigação, que delas decorre, tal é a fórmula que devemos adotar para as nossas ações; mas seja que houvéssemos praticado um ato, de que não resultou o bem, o prazer ou a satisfação que esperávamos, seja que não houvéssemos pesado, com o auxílio da razão, os motivos da nossa resolução e tenhamos dado preferência ao bem sensível sobre o bem intelectual, não é raro que de tudo isso nasça um sentimento estranho de pesar, revelado logo pela consciência e que não deixamos de lamentar com sinceridade e tristeza.

O arrependimento vai mais longe: ele é o resultado de um ato que podíamos ter deixado de praticar e do qual proveio um mal que nos deprime e afeta, não somente a nós, mas a outrem que prejudicamos ou ofendemos nos direitos, no brio, na honra ou na dignidade. Já aqui transgredimos em começo as leis impostas à nossa liberdade, ou desta fizemos um uso contrário à razão e aos princípios da moral.

O remorso, que é o arrependimento levado ao paroxismo, apresenta-se sob a forma de um sentimento íntimo de culpa, pela qual a consciência nos tortura com a acusação incessante de que fomos escravos de uma vontade depravada, deixamo-nos dominar por motivos inferiores, degradantes e contrários às leis morais, e por paixões tirânicas ou por instintos bestiais e impulsivos, próprios de dementes, e praticamos assim um ato desonroso, infamante ou criminoso, que às vezes mostra toda a degradação da natureza humana.

Em alguns casos, esse sentimento tanto se exalta, que criminosos há que, excitados, perseguidos e subjugados por ele noite e dia, sem que a consciência deixe um só instante de fustigá-los, tomam espontaneamente a resolução de se entregar aos tribunais judiciários e de se confessar autores de um crime, de cuja existência até então não se tinha mesmo conhecimento.

Nada mais expressivo do que a pungente história de alguns desses casos, em que se encontra a descrição dos transes e angústias por que passam certos indivíduos, logo após o cometimento do crime, e como sentem, com a punição que pedem e lhes é infligida, um alívio em suas horrorosas atribulações e nos seus sofrimentos morais! Eles não fogem ao castigo e à punição; só o que pedem é que esta não exceda a gravidade do delito, e é unicamente com esse intuito que tratam de apresentar circunstâncias atenuantes.

Não posso furtar-me ao desejo de transcrever aqui um dos casos referidos por Proal em sua notável obra *O crime e a pena*, no qual se reconhece que o remorso não é, como querem sustentar alguns psicólogos e naturalistas, uma fantasia ou invenção de poetas e romancistas, ou um sentimento fictício inspirado pelo medo do castigo e desejo de obter a compaixão dos juízes.

Um indivíduo, depois de haver estrangulado em Marselha a sua amante, fugiu em direção à fronteira, mas chegando a Grenoble, regressou e tentou suicidar-se em Orange, não longe da sua vila natal. Ele deu sobre a região frontal dois tiros de revólver, que somente o feriram. Antes de pôr em execução o seu plano de suicídio, escreveu à mãe, dizendo que não podendo suportar a nódoa que tinha lançado na honorabilidade de sua família, havia resolvido pôr termo à sua vida. Escreveu também ao comissário de polícia para informá-lo do crime que tinha cometido em Marselha, e que a justiça ainda ignorava, exprimindo-se nestes termos: «ponho fim à minha vida para lavar, se é possível, uma nódoa de que me tornei culpado e envenenaria para sempre a minha existência.» Na formação da culpa disse que, quando, depois do crime, retirou-se de Marselha, sentiu-se preso de violento remorso, que o desespero se apoderara dele e resolvera suicidar-se para escapar aos sofrimentos morais que o atormentavam.

Eis um outro caso em que o remorso se manifestara com a maior intensidade e demonstra que o crime, sendo o oposto do bem, traz o conhecimento da lei moral do dever e supõe o livre-arbítrio. Depois de ter assassinado a mulher para se casar com a amante, o presidente Entrecasteaux fugiu para Portugal, onde se homiziara, tomando o nome de cavalheiro de Barras.

Passado tempo, dirigiu ele ao Rei daquele país uma carta em que confessava o crime e dizia: «Senhor! É um culpado que se lança aos pés de V. M. e vem reclamar de vossa justiça uma punição que redundará para ele em uma graça, uma morte que, expiando a causa de seus remorsos, porá termo a todos os seus sofrimentos. Denuncio o meu crime a V. M., a quem peço a vingança contra mim mesmo, e que satisfaça a sua justiça punindo-me; e eu bendirei de vossa clemência que me libertará dos tormentos horríveis que os remorsos causam a minha alma. Depois do crime que cometi, acabrunhado ao peso de sua enormidade, não sabia que decisão devia abraçar, e então a minha família temendo que um suplício merecido aumentasse a ignomínia que me envolvia, fez-me fugir. Fugi, sem saber onde arrastaria o estado de uma vida tão culpada, mas desde que minha alma soube encontrar a sua força, ela a empregou em despedaçá-la, e meus dias não apresentam senão a imagem antecipada dos tormentos infernais. Venho denunciar-me a Vossa Majestade e entregar-vos o culpado. Eu sou ao mesmo tempo o acusador, a testemunha e o criminoso. Só me falta a condenação que suplico a Vossa Majestade de pronunciar…»

O remorso, como se vê, diz Proal, é um fato certo, que não pode ser confundido com o receio do castigo, pois que ele força algumas vezes o culpado a se denunciar e a desejar a punição, a fim de expiar o crime pelo sofrimento.

O pesar, o arrependimento e o remorso não são certamente produtos do livre-arbítrio, mas são sentimentos resultantes de atos, nos quais ele entrou e é a consciência de que transgredi o meu dever, desprezei as leis da obrigação e, por motivos e impulsos, filhos da paixão, deixei-me arrastar pelo abuso de minha liberdade, à resolução e

cometimento até de um crime, que também me leva a lamentar e a condenar, por esses sentimentos que surgem do âmago do meu ser, o ato por mim praticado, e que não posso, em muitos casos, reparar. Em tudo isso sinto que assumi a responsabilidade, que o ato foi praticado por mim, e somente eu devo por ele responder, certo de que onde não há liberdade desaparece a responsabilidade. Um ato determinado por coação ou independente de minha vontade, não é mais um ato livre, para que me caiba qualquer responsabilidade. Podemos e devemos lamentá-lo, se foi mau, mas a consciência não se converte em tribunal para nos acusar, porquanto na execução do ato não tivemos a responsabilidade que se deduz do livre uso de nossa vontade.

Os sentimentos, despertados pela consciência de nossas ações, não se traduzem em numerosos casos nem pelo pesar, nem pelo arrependimento, nem pelo remorso, e é bastante para isso que a consciência naufrague na passividade dos hábitos contra as leis do dever e na direção de uma existência, em que são esquecidos ou abandonados todos os princípios da moral. Mas, como muito bem diz Santo Agostinho, é a vontade que faz o pecado, e com a existência do pecado é indubitável e posso afirmar com a mesma certeza que a alma é dotada de livre-arbítrio. Deus quis, como mais distintos servidores, servidores que lhe fossem livremente sujeitos, o que seria impossível, se eles o obedecessem necessariamente e não voluntariamente.

Seja pois qual for o estado de consciência do homem, este é responsável pelos seus atos, desde que para a realização deles fez livremente uso de sua vontade, e se o homem não fosse responsável por seus atos, S. Vicente de Paulo e Calígula seriam moralmente iguais, o que é inadmissível.

Desconhecer a lei do dever e a obrigação que dela decorre, é entregar à vontade do homem as rédeas desordenadas de suas paixões, de seus instintos e de seus impulsos, destruir as condições do exercício da liberdade no sentido do bem individual e social e somente contar com a prática do mal, sob todas as formas.

Da má aplicação que entre diversos povos se possa fazer da liberdade, não se segue que deixe de haver em todos uma lei moral, compreendida às vezes por um modo particular, mas de que nenhum membro da comunhão social poderá afastar-se impunemente.

A liberdade e o conhecimento da lei, segundo Naville, são elementos distintos, mas não absolutamente separados, pois que, onde nenhuma lei é conhecida, a vontade se acharia simplesmente em presença de inclinações e cederia à mais forte… e o homem acabaria por harmonizar os princípios, que ele havia criado, com a sua conduta, tanto mais facilmente, quanto encontra a consciência adormecida pela prática do mal, ou por uma vontade que tem alterado o conhecimento da lei.

Pelo contrário, quando o homem guarda o conhecimento da lei moral, e faz dela o escudo da liberdade, pode elevar-se ao mais alto grau da virtude, a que se reduz, segundo Aristóteles, se não estou enganado, o hábito constante do bem. Nem sempre o homem faz da prática constante do bem o caminho por onde dirige os atos de sua vida, a fim de atingir ou elevar-se às sublimes virtudes de um S. Vicente de Paulo; em sua maioria ou quase totalidade os homens procuram estabelecer certo acordo entre as obrigações morais e seus atos, deixando adormecer a consciência quando subtraem alguma parte no peso e medida do que vendem, e julgando-se indignos e incapazes por

outro lado, de se apoderar de qualquer objeto que não lhes pertença, ou sendo pontuais no pagamento da dívida contraída no jogo, em que aliás haviam cometido dolos e faltas vergonhosas, e assim caminham entre pecadilhos e faltas que não abalam profundamente a consciência, nem destroem o conjunto das leis morais e sociais, e segundo a norma que adotam em suas ações, assumem o caráter que distingue cada um na sociedade, e cuja psicologia foi com muito talento exposta em um livro expressamente dedicado a esse assunto por Alberto Levy.

Na convicção e certeza de que o homem era um ente dotado de liberdade ou de livre vontade, os legisladores em todos os tempos assentaram nessas bases os princípios de que decorrem as leis civis referentes aos contratos de todo gênero e a legislação penal.

Por que não damos conselhos às máquinas que vamos pôr em movimento ou em ação, e não lavramos contratos com os animais de espécie diferente da nossa? É certamente porque sabemos que as máquinas não têm vontade e nelas tudo se dirige de acordo com as leis cegas e imutáveis da física, e também em relação aos animais, porque estes não são dotados de razão, de consciência moral e conseguintemente de livre-arbítrio, ainda que disponham bem manifestamente de certa forma de inteligência.

Nos homens, os atos e as ações são resultantes de uma força espontânea ou voluntária, inspirada na razão e consciência das leis da obrigação ou do dever, o que não se observa nos outros animais. Vede como estes últimos executam os atos durante todo o período de sua existência! Guiados unicamente pelos instintos e sensações que afetam a sua natureza animal e com o fim exclusivo de satisfazerem as necessidades oriundas de seus instintos, as suas ações de hoje se repetem amanhã e sempre com uma invariabilidade e imutabilidade automáticas e só, por exceção, com variações determinadas por circunstâncias externas.

São verdadeiros autômatos sensíveis e apenas conscientes, ou máquinas conscientes, diz Huxley, mas, como observa Naville, a palavra máquina exclui a ideia de consciência, e sem dúvida o sábio inglês não queria referir-se à consciência moral e à liberdade da mesma espécie.

Em todo o caso o que se observa em um animal não difere do que se observa na espécie inteira. O motivo ou móvel parece ser sempre o mesmo, encaminhado para o mesmo fim, sem escolha de meios, que denote um pensamento refletido, variável e imprevisível em suas manifestações.

Não é o dever que os guia: é o grito da necessidade despertada exclusivamente pelos instintos.

A sensação sem dúvida supõe a consciência, porque, diz ainda Naville, sem a consciência, não resta senão a condição orgânica que é um fato puramente objetivo. Se a existência de um poder livre é a condição da consciência, se negarmos aos animais qualquer elemento de liberdade, tiraremos deles a condição de consciência. Como, pergunta Naville, atribuir-lhes sensações e, de um modo mais geral, fenômenos psíquicos? A dificuldade não estaria em designar pelo mesmo termo objetos de natureza diversa?»

Sim, respondemos nós: a consciência nos animais é, como já disse, essa consciência simples e espontânea, pela qual, segundo Bouillier, o sujeito não se opõe ao

que não é ele, nem se distingue da sensação e do pensamento, marcando o sentimento da personalidade.

Jeanmaire, por seu lado, já perguntara: «que espécie de consciência existirá nos animais? Ignora-se, dizia ele, e enquanto não se tiver provado que ela é da mesma natureza que a do homem, não saberia por que havíamos de nos servir do mesmo termo para designar coisas que talvez fossem diversas. A única consciência que conhecemos é a nossa e, por meio dela, a dos nossos semelhantes que podem, por intermédio da linguagem, nos fazer ver, por assim dizer, o que se passa neles. É possível que haja alguma coisa análoga nos animais, mas também é possível que seja alguma coisa diferente.»

Os animais sentem e talvez pensem, mas o que parece é que eles não sabem se sentem e se pensam, ou se com a consciência da sensação, chegam a reconhecer a si mesmos e se distinguem do objeto da sensação e do pensamento, isto é, se têm consciência refletida e se gozam de liberdade.

Na opinião de Fonsegrive é incontestável que os animais não dispõem de razão nem de liberdade, pois que a essência da razão está na concepção do universal, e esta concepção é indispensável à constituição da indeterminação sobre a qual se exerce o livre-arbítrio. O universal, porém, não pode existir sem uma palavra que lhe dê apoio e lhe sirva de veículo exterior.

Pode-se sentir sem falar, mas não se pode refletir sem falar; ora, o animal que pode traduzir pelo grito e sons não articulados as emoções que o agitam, ao qual nada falta nos órgãos para articular palavras, nunca exprimiu por meio de palavras ideias universais. «E isto, já dizia Descartes, não prova que os animais disponham de menos razão do que o homem, mas que não dispõem de nenhuma. O animal não fala, logo ele verdadeiramente não generaliza, não concebe o universal nem pensa com reflexão. O homem, pelo contrário, pensa, e cada um dos seus pensamentos unifica uma diversidade sensível e envolve o universal. As palavras servem em seguida para representar o seu pensamento.»

Não há pois na ação de um animal o indício de cumprimento de um dever moral, pelo que não se pode nela envolver qualquer grau de responsabilidade. Tudo parece ser o resultado de impulsos, sem uma vontade que os domine, aprecie o seu valor e se decida pela escolha.

A liberdade é toda de natureza circunscrita por uma inteligência sem reflexão e apropriada exclusivamente à satisfação imperiosa de suas necessidades e desejos impostos pelos instintos. O mal que o animal pratica tem uma forma ou caráter todo impulsivo, como o que é concebido e realizado por certos alienados ou sugestionados pelo hipnotismo, em que os reflexos psíquicos se unem a reflexos fisiológicos, mas em que lhes falta a consciência moral e por conseguinte o livre exercício de sua vontade, sem o que não pode haver responsabilidade.

Há ainda muita obscuridade na vida psíquica dos animais, e somente dela conhecemos pelo que se dá na esfera da vida humana quando a consciência revela ausência da vontade; entretanto, quando vemos animais afetuosos e fiéis, como o cão, e homens egoístas, traidores e vis, concentrando em si todos os maus instintos das feras, não nos assiste o direito, diz Naville, de dizer que aqueles não passam de autômatos

sensíveis ou máquinas puramente conscientes e estes representam seres dotados de puro espírito. Temos certamente uma vida que se acha colocada debaixo da influência das sensações, e a consciência, que as afirma, se aproxima da do animal ou se obscurece, por forma a desnaturar a vontade, deixando-a guiar-se unicamente pelos impulsos, mas, não importa, o homem tem em si elementos para levá-lo a conhecer o seu dever, e estabelecer este de acordo com a sua liberdade, o que talvez falte aos animais; por isso aqueles são responsáveis por seus atos e estes não.

O homem conhece, pela responsabilidade de que lhe dá conta a consciência, as consequências de suas ações; por isto é susceptível de experimentar o sentimento de pesar, ter arrependimento e remorso, mas, se pode haver em certos animais alguns vislumbres desses sentimentos, não se reconhece nem se descobre neles a compreensão do valor de seus atos, realizados sempre em cada espécie por um modo invariável e constantemente previsto.

Medir e pesar as consequências de seus atos é compreender que há uma lei a que eles estão sujeitos, e a que deve ser submetida a vontade guiada pela liberdade. É por isto que os homens fazem contratos entre si com apoio e sanção da lei civil, desde que os indivíduos chamados ou admitidos a firmá-los gozem de todas as condições características de uma livre vontade, ficando nulos ou nulificados os que são lavrados entre indivíduos que se acham com as suas faculdades mentais perturbadas ou estejam em uma idade que, como no caso figurado, não lhes permite fazer uso da liberdade. É exclusivamente o dever moral que, em um contrato, fica, pela liberdade, empenhado ou incluído no cumprimento das cláusulas ali estabelecidas por mútuo acordo, a que a lei civil obriga, sob pena de incorrer em falta que é especificada e punida. É ainda nesses princípios que se funda a legislação penal, na qual se prescrevem deveres e obrigações a que todos, como entes dotados de livre-arbítrio, têm de obedecer, sob pena de incorrer em castigo proporcionado à natureza do delito ou crime cometido. Nestes casos, já não se deixa ao arbítrio e à consciência de cada indivíduo a execução da lei, mas entrega-se tudo a certos e determinados agentes que são então os executores de suas disposições e encarregados na qualidade de juízes de aplicar a pena ao delito ou crime. Este somente é admissível ou classificado como tal, quando o homem goza de liberdade, serviu-se desta para transgredir voluntariamente a lei civil, e tornou-se assim responsável pelo seu ato. A culpa pode revestir-se de circunstâncias que atenuem a sua gravidade, mas a origem está na vontade livre, que por seu lado acarreta a responsabilidade, e só não responde por seus atos o homem que não estava em condições de exercer livremente a sua vontade, como o alienado, o que se achava em estado de fraqueza profunda de inteligência ou aquele que não havia empregado meios que entorpecessem a sua razão e consciência e tornassem assim mais fácil o seu ato criminoso. A culpabilidade ainda pode revestir circunstâncias mais agravantes, quando ela se realiza com premeditação ou preparação maduramente calculada. Por quê? É que o indivíduo, em tais casos, despreza todos os conselhos da razão e da consciência, calca aos pés as leis morais, despreza os deveres impostos pelas leis sociais; e põe calculadamente em contribuição todos os meios que possam levá-lo com vantagem ao fim almejado, em que entra somente uma vontade depravada por todos os vícios e hábitos degradantes.

Quando se reflete sobre os fatos em que a vontade leva o homem à prática de atos irrefletidos, maus e criminosos, não se deixa de ficar admirado de que ele, vendo e sentindo os efeitos gerais do bem, não trepida em deixar este de lado e se resolve a praticar o mal.

Esta questão foi admiravelmente tratada por S. Tomás de Aquino.

Ele fez ver que o homem procura o bem, mas que este não é absoluto, e pode assim apresentar vantagens e inconvenientes que a vontade aprecia pelo modo que mais a possa satisfazer, e dirigir-se para o bem menor, apesar de ter diante de si o maior, visto que naquele vê vantagens que neste não encontra, procedendo o mal de ter sido a vontade dirigida para a aquisição de um bem sensível e particular que necessariamente redundaria em um mal, ou então de ter o indivíduo querido o seu bem imediato, traduzido pelo prazer sensual, gozo do poder e do que pode vir do dinheiro, ou satisfação de paixões inconfessáveis — coisas estas que se apresentam a cada instante com cores tão agradáveis a uma vontade obsecada e entorpecida por maus hábitos. Se ela em luta com a consciência procura e consegue muitas vezes escapar ao apetite da sensibilidade, outras vezes acaba por sentir-se fatigada, cede e lança-se no caminho do mal, sem deixar de conhecer que tem agido com toda a liberdade, podendo também por meio desta retroceder e fugir às seduções da paixão e até do mal.

Alguns filósofos e escritores de grande valor julgam que se pode encontrar ou descobrir provas do livre-arbítrio na realização do ideal estético e na fundação da ciência.

No primeiro caso se diz que um artista, para poder representar em uma tela a sua concepção estética ou transfigurar um bloco informe de mármore em uma estátua, deve dispor de liberdade ou de uma vontade livre, a fim de escolher os motivos e as imagens que devem constituir o fundo de sua obra. É assim que dois artistas de igual valor colocados diante da mesma paisagem, diferem constantemente no trabalho que realizam, já agrupando os objetos que lhes provocaram as impressões e despertaram a sua atenção por modos diversos, já combinando as cores por tal forma que do conjunto se dê a representação do seu ideal. Na escolha dos elementos estéticos que impressionaram o espírito de cada um deles, devia firmar-se o livre poder, a fim de imprimir no trabalho o caráter próprio da individualidade artística. A obra representará a natureza, mas a natureza idealizada ou reproduzida no ideal do belo em toda a sua mágica, encantadora e majestosa grandeza. Um faz, por outro lado, surgir do mármore o Moisés bíblico, um segundo a Vênus de Milo, e um terceiro a Vênus hotentote.

Sem dispor do livre-arbítrio, dessa liberdade para escolher entre diversos assuntos o que melhor traduz a ideia que se propõe ou quer representar, o artista ficaria somente adstrito às regras e leis da estética, e não produziria mais do que obras ou trabalhos convencionais, sem originalidade, e sem representação grandiosa do belo. É também em virtude dessa liberdade, cujo papel é tão acentuado nas realizações do sentimento estético, que se observa às vezes o divórcio ou abandono do belo e do grandioso ou do delicado, quando se procura representar esteticamente o que a natureza oferece de menos nobre e elevado, dando-se aqui uma perversão do sentimento artístico, tão lamentável, como a manifestação do mal na ordem moral, tanto mais quanto para isso o artista às vezes não teve em mira senão um interesse de ordem inferior ou mais

larga venda de seu trabalho pela excitação das paixões baixas e degradantes que este se propôs a reproduzir na tela ou no mármore, e a mais das vezes pelo desejo de um renome ou celebridade, que não se esforçou por alcançar com a representação de alguma coisa que exprimisse em toda a sua majestade o belo ideal.

São às vezes artistas obscuros que então sonham com a celebridade e sacrificam para isto no altar da arte impura as belas concepções, tal como fez Heróstrato que, para se imortalizar, não teve dúvida em destruir pelo fogo o belo templo de Diana em Éfeso.

A fama que alcançou não apagou até hoje a nódoa que um tão monstruoso crime estético lançou sobre o seu nome.

Nas obras de arte, o mesmo autor, conservando no fundo o seu caráter e a sua personalidade, serve-se de seu gênio fecundo para descrever e representar, ora o que há de mais nobre na natureza humana e a eleva em dignidade e em bons e generosos sentimentos, ora o que constitui a forma mais baixa, impura e abjeta no homem.

A *Nana* e o *Sonho* são dois romances de Zola inteiramente antagônicos, que causam admiração, além de tudo, pelo contraste, não tanto da forma, como do fundo em que foram emoldurados. Tudo isso não se poderia conceber, se o genial chefe do romance naturalista não tivesse debaixo de sua dependência a maior liberdade para escolher o assunto e realizá-lo em suas obras românticas, cuja leitura causando-me imensa admiração pelo grande talento do autor, nunca me suscitou na alma e no coração um movimento que transportasse o pensamento a uma região suave, confortante e pura.

Fica-se surpreso diante desse enorme talento descritivo que nada deixa escapar na pintura do caráter e do meio em que se agitam e evoluem as personagens do romance. Zola a este respeito nos traz à lembrança esses célebres pintores holandeses — Potter, Dow, Mieris, Van der Heltz — que eram tão minuciosos e levaram o naturalismo, segundo dizem, ao ponto que se podiam contar os fios de cabelo e as rugas do rosto nos desenhos de suas personagens, o pelo dos animais que pintavam, bem como as fibras das folhas de suas paisagens agrestes.

Mas depois da admiração que se experimenta por essa genial descrição, termina-se a leitura do livro, reconhecendo-se pensativo e desolado que o prazer se converteu em uma infinita tristeza, e que ali tudo se desenrolou na esfera dos instintos, e no que a vida contemporânea ofereceu de mais bestial, reduzindo Zola com cores carregadas a sua arte ao estudo e à exposição exclusiva da animalidade humana, não passando de uma utopia substancialmente imoral as teses socialistas sustentadas e apregoadas nos seus últimos romances. Em tudo isso, ele está muito abaixo de Tolstoy, e mesmo de Paulo Bourget no seu romance *L'Etape*.

Qualquer que seja entretanto o valor que se dê à apreciação sucinta que em linhas gerais fiz da obra colossal do célebre romancista francês, o que é certo é que não há indício maior de liberdade, do que a que se descobre nas produções literárias e artísticas.

Quando sob a influência de certas e variadas impressões, imagens, ideias e representações, decorrentes da observação e estudo de diversos fatos da vida individual ou social, há quem se proponha a extrair de tudo isso uma obra de arte, um trabalho literário, não pode fazê-lo sem pôr espontaneamente e livremente em contribuição a vontade, a fim de estudar e coordenar as matérias que devem entrar na confecção da

obra e dar vigor à concepção, e vida à ação que tem de ser representada em todas as modalidades. O autor traça um plano que desenvolve até o fim, ou modifica-o, combina e resolve por um modo diverso do que havia decidido primitivamente. Na atenção que aplica ao desenvolvimento da ação e ao caráter que imprime às personagens, que nesta devem tomar parte, se revela pela consciência a liberdade de que ele dispõe, bem como o sentimento de que é livre. A questão toda está em dirigir essa liberdade nas obras literárias e artísticas no sentido do belo, do nobre e de tudo o que possa elevar o sentimento estético, e dar brilho e esplendor à virtude, ao heroísmo e às ações que possam nobilitar e realçar a natureza humana. As ações baixas, os vícios ignóbeis podem entrar em uma composição literária e artística, não para serem glorificados, mas para serem estigmatizados e terem a reprovação justa e adequada à sua natureza.

A própria história, expondo os fatos ocorridos na vida da humanidade, na dos povos ou os de uma nação, mostra, segundo Naville, que a marcha das sociedades humanas e os sucessos que a assinalam, são o produto de duas causas — representadas por um poder que realiza um plano ignorado dos que o executam, e em segundo lugar pela liberdade relativa do homem que ora ativa, ora retarda a realização desse plano. Eis, diz ele, como Guizot se exprime a este respeito: «há na história dos povos duas séries de causas que são ao mesmo tempo essencialmente diversas e intimamente unidas: as causas naturais que presidem ao curso geral dos fatos ocorridos, e as causas livres que ali ocupam o competente lugar. Os homens não são os autores de toda a história; esta tem leis que procedem de mais alto, mas os homens são na história entidades ativas e livres que aí produzem resultados e exercem uma influência de que são responsáveis. As causas fatais e as causas livres, as leis determinadas das ocorrências e dos atos espontâneos da liberdade humana constituem toda a história.»

Ainda que Taine diga que todas as grandes causas ou grandes sucessos na vida humana estejam sob a dependência de uma força universal, soberana, ativa e presente em toda a parte, e que se pudéssemos apanhar essa força soberana e encerrá-la para cada século em sua fórmula, ligar as fórmulas entre si e notar as necessidades de que elas derivam umas das outras, chegaríamos assim a perceber, medir as forças secretas que nos dirigem; todavia a história bem poucas previsões nos forneceria, desde que nos atos humanos, de que ela se ocupa, não entra um elemento da liberdade que por sua natureza foge a qualquer previsão certa e determinada e não tem, como as ciências físicas, leis fixas e conhecidas.

As previsões históricas reduzem-se quase sempre a problemas insolúveis ou geralmente incertos, principalmente debaixo do ponto de vista de fatos especiais ou de circunstâncias, em virtude do caráter complexo de que todos eles se revestem.

Em relação à influência do livre-arbítrio na fundação das ciências, diz-se que estas, sendo a expressão da verdade, deixariam de existir, se o homem não dispusesse da liberdade para escolher, entre os fatos e elementos que caem debaixo de suas vistas, pelas experiências e observações a que se entregara, os que servem não só para as suas deduções lógicas nas ciências do raciocínio, como para o estabelecimento de leis certas e invariáveis nas ciências de observação ou experimentais. Só assim o erro não ocupará o lugar da verdade ou da certeza, pois que, como diz Delbœuf, citado por Fonsegrive, se for negada a liberdade, não haverá mais verdade nem erro, portanto não haverá mais

ciência… A opinião que sustenta a liberdade vale tanto como a que procura combatê-la, e como não se tem meio de resolver entre duas afirmações contrárias, vai-se cair no ceticismo.

Eu afirmo, por exemplo, que a Terra se move em volta do Sol, e vós afirmais que pelo contrário é este que marcha em volta da Terra, e como eu e vós não temos a liberdade de provar a verdade de nossas afirmações, pois que ambas são a expressão do mesmo fundo necessário e impessoal das coisas, segue-se que seremos forçados a ficar na dúvida. Mas, como Fouillée já havia dito, o livre-arbítrio não resolve a questão, desde que não se tem meio de decidir entre as duas afirmações contraditórias, e assim no estabelecimento das ciências devemos, como sustenta Renouvier, receber as primeiras verdades que servem para o conhecimento de todas as outras, aceitá-las livremente e fundar por nossa conta e risco a ciência com a liberdade de que somos dotados, sem o que não sairíamos do ceticismo.

Penso com Fonsegrive que não é o livre-arbítrio que permite a existência da ciência e querer fundar esta por meio dele, é dar à ciência uma base flutuante e bem pouco sólida, mas apesar disto, se o homem não se sentisse livre para verificar os fatos científicos que outros apresentam, e os princípios em que eles foram fundados, novas verdades não seriam descobertas e as ciências não se desenvolveriam, não se desdobrariam em outras, nem se assinalariam por progressos incessantes. A liberdade, pois, não funda nenhuma ciência, mas despe o espírito de preconceitos e dá à inteligência um elemento vigoroso para penetrar os mistérios da natureza e arrancar os segredos que ela traz ocultos no seu vasto seio. Ela poderá dar lugar a muita fantasia com pretensão a uma ciência qualquer, mas em tempo, mais ou menos distante, a verdade felizmente vem, com o fulgor que sempre espalha, destruir o erro que havia indebitamente ocupado o seu lugar e provocara inconvenientes e males, tanto mais sensíveis, quanto com exceção das ciências *a priori*, como as matemáticas que o homem pode fundar sem recorrer a qualquer experiência, ou as ciências *a posteriori*, como as ciências físicas que o homem não pode fundar sem o socorro da experiência, existem as ciências de observação que tratam do homem e servem-se da razão na pesquisa e no estudo dos fenômenos psíquicos, nas quais se podem introduzir muitos erros e falsidades que ofuscam a verdade e abalam os fundamentos das mesmas ciências, mas em tais casos é a liberdade, de que goza a própria inteligência do homem, que lhes imprimirá uma direção conveniente e abrirá o caminho da verdade.

ARTIGO III

Negação do livre-arbítrio

Começarei por apresentar a opinião de diversos filósofos e escritores que, sendo partidários e defensores da doutrina espiritualista, negam por todos os modos a existência da liberdade humana ou do livre-arbítrio.

Eles partem do princípio de que Deus existe e sendo um ente grande, infinito, onipotente, perfeito, criador e autor de tudo ou do Universo inteiro e das leis que o regem, não por um modo indiferente, ambíguo e indeterminado, mas debaixo de um plano sublime e uma combinação admirável, em que nada foi esquecido e deixou de ser previsto, não podia dotar o homem de um meio, como o livre-arbítrio, pelo qual conseguiria mudar na ordem moral um fato qualquer; portanto esse poder não existe, ou é incompatível com a existência de Deus que, aliás como ente infinito, encerra tudo em si.

Já nos tempos do paganismo lavrava a crença de que o homem se achava na dependência dos deuses ou de seres superiores, aos quais ele devia a existência, a vida, os bens e males naturais, intelectuais e morais, portanto a sua vontade não era livre, senão quando transgredindo a lei que domina o mundo, praticava o mal, sendo todas as ações o resultado da necessidade. Foi por julgar impossível escapar às leis iníquas da sorte, que Cícero perseguido pelos sicários de Marco Antônio, triúnviro com Augusto e Lépido, ao vê-los ordenou aos seus escravos que depusessem a liteira em que estava, e deitando a cabeça de fora, apresentou-a tranquilamente ao ferro dos assassinos que lhe cortaram o pescoço e depois mutilaram o corpo, não havendo resistência, devida à crença de que a fatalidade era a lei do mundo.

Na objeção contra o livre-arbítrio apresentada pelos partidários da doutrina espiritualista, há a considerar a força que se dá ao livre-arbítrio de mudar a ordem do mundo, quando este tal qual existe saiu das mãos de Deus, que não podia querer senão o que conhecia, e se não revestiu a sua obra de todas as perfeições, foi primeiramente por ter querido em sua onipotência e bondade infinita conceder ao homem com a razão uma diminuta parte de seu poder, para que aquele chegasse por si mesmo à perfeição própria do ser finito e racional; e depois, por ser mesmo, como diz Naville, a criação de um ser livre a mais alta manifestação do poder criador, e a ideia do infinito aplicada ao poder, longe de excluir a liberdade vem roborá-la como possível.

A incompatibilidade, assinalada entre a presciência divina e o livre-arbítrio, não tem valor para destruir a existência deste poder, desde que se considere Deus como símbolo da sabedoria infinita, sem princípio e sem fim, em um presente eterno que não prevê o que não existiu, mas como ser intemporal que vê tudo e tudo conhece; e se o homem não existia e entretanto ele chamou à existência, foi porque ele era antes do homem e resolveu dar-lhe existência, e somente ele, como diz Fonsegrive, resolve o problema de pensar fora do tempo nas coisas que se manifestam no tempo. Do dogma da predestinação no qual se estabelece que Deus tem os seus escolhidos e reveste de sua graça aos que lhe apraz, Bourdeau e outros escritores lembraram-se de formular a objeção, de que por esse dogma nenhum valor se podia dar ao livre-arbítrio, desde que o homem pela vontade divina, faça o que fizer, é votado à salvação ou é condenado, e então Pomponazzi, conforme li algures, acrescenta: por que Deus, livre de criar um mundo em que houvesse senão gente boa, preferiu fazer um em que prevalece maior número de maus? Por que sendo onipotente e tendo previsto por toda a eternidade as faltas dos homens não os livrou de tantas imperfeições?

Por que esquivando-se a isto, Deus não peca, ao passo que essa omissão constitui um pecado para o homem?

É justamente pelo livre-arbítrio que o homem pode, em virtude de sua regeneração moral, entrar na classe dos predestinados e receber, pelas perfeições a que se elevou, a graça de Deus; e mais do que uma perfeição ingênita e imposta, Deus deu ao homem a liberdade, pela qual este pode chegar à uma perfeição, tanto mais admirável, quanto depende de seu próprio esforço. Se Deus fez o homem assim, foi por que julgou que era dar provas de seu amor, outorgando-lhe o poder de aproximar-se de si por suas obras e ações morais e intelectuais.

A natureza limitada do homem deixaria de existir desde que ostentasse a perfeição divina.

Deus outorgou ou não ao homem o poder de elevar-se e chegar a um tal grau de perfeição? Se concedeu-lhe este atributo, de que se tem servido, no proveito do bem e na prática das maiores virtudes, muitos homens que são o orgulho e a glorificação do gênero humano, por que havia de impedir um ato que ele não determinou e para o qual só deu ao homem o poder de evitá-lo ou executá-lo? Está ou não no poder do homem ser bom e virtuoso? E por que todos não são? Com certeza, porque não quiseram fazer uso conveniente do poder que Deus lhes outorgou.

O homem tem consciência de si mesmo pelos seus atos, sua atividade, sujeita em parte à direção e aos impulsos vindos do exterior, se revela também por movimentos tendentes a um fim que ela estabelece por si mesma, sem que as ações sejam assim determinadas fatalmente, como dependentes das leis mecânicas de antecedentes e de consequentes. E assim, a liberdade uma vez reconhecida, não nos compete, diz Newton, segundo li algures, determinar como Deus prevê o que fazemos livremente. Tenhamos, disse por seu turno Bossuet, o livre-arbítrio e a presciência de Deus, como duas verdades indubitáveis, sem delas podermos ser desviados pela dificuldade que experimentamos em conciliá-las. Duas verdades, diz ele em seu *Tratado do livre-arbítrio*, podem ser claras ao nosso espírito, ainda que este sinta embaraço em conciliá-las.

É a tese de Santo Agostinho que, na *Cidade de Deus*, pensa, segundo Naville, que é preciso admitir a presciência divina, a fim de bem crer, e o livre-arbítrio, a fim de bem viver.

Diversos filósofos dão à presciência divina uma significação diversa daquela que, como já fiz notar, consideramos na ordem temporal, dizendo que a eternidade de Deus, representando um modo de existência estranha ao tempo, não exclui somente a ideia de um começo e de um fim, mas também a de um seguimento ou a de uma sucessão: não é ainda a prolongação sem termo, é a sua negação. Deus que é eterno, que não teve origem nem terá termo, dizia então Platão, não sofre nenhuma vicissitude, e sua existência se passa fora do tempo. Ele é imutável em sua eternidade, e para a sua pessoa não existe a sucessão dos tempos; não há nele nem tempo anterior, nem tempo posterior, nem coisa alguma de recente. Só ele *é*; ele *é* verdadeiramente.

Dele não se pode dizer que foi, que será, que teve um começo e terá um fim; a sua existência se passa em um *presente eterno*, e como disse Santo Agostinho, ele rigorosamente não prevê, mas vê. São também da mesma ordem as ideias sustentadas, segundo Naville, por Böece que dizia: o homem que vive no tempo, conhece a lei da sucessão; para Deus não há passado, nem futuro… e se é possível comparar o presente

com o de Deus, Deus vê todas as coisas em seu presente eterno, pelo mesmo modo que vemos algumas no nosso presente momentâneo.

Compreendida pois a presciência divina como uma visão em um presente eterno, ficaria assim conciliado o livre-arbítrio com o conhecimento que Deus, em sua sabedoria infinita, teve em toda a sua eternidade das ações possíveis do homem, a quem cabe a responsabilidade do uso que faz do poder que lhe foi outorgado. As coisas, como dizem alguns filósofos, são tais como Deus as previu, e as ações do homem são livres, tais como ele as previu, estando sujeitas às leis do tempo, que para Deus se traduz em um presente eterno.

Na doutrina católica está imposta a fé na presciência divina e no livre-arbítrio, mas os adversários deste, além de sustentarem que é impossível a liberdade desde que as ações humanas são previstas por Deus, e o que é previsto não pode ter os foros de livre, fazem ainda ver, por outro lado, como Spinoza, que um só ato livre bastaria para a derrota de Deus, pois que a razão só admitia na origem metafísica das coisas uma substância única e eterna, dotada de uma infinidade de atributos infinitos que a seu turno se manifestavam, não menos necessariamente, por modos infinitos, e assim os modos de pensamento consciente seriam necessariamente determinados e deveriam contribuir, em virtude das leis e razão da sua existência, para a realização necessária da substância infinita, sendo enfim o livre-arbítrio também incompatível com a existência da alma e o sentimento de piedade, de humildade e de dependência, que é a base da religião fundada por Cristo.

A nossa alma, dizem esses adversários ou impugnadores do livre-arbítrio, dotada de uma natureza especial para ser o verdadeiro *Eu*, recebe a cada instante as impressões e excitações exteriores e goza do poder de reagir sobre elas, ora resistindo em alguns casos à sua influência e diminuindo a sua força, ora sujeitando-se a elas, aceitando-as e até aumentando o valor intrínseco da força, e assim ela faz o que quer; mas será livre para querer de um modo e depois querer de modo diverso, tornando fraca pela resistência uma excitação forte, para logo após recebê-la sem resistir e até mesmo reforçá-la?

Seria preciso, para se dar isto, que a todo o momento a sua natureza mudasse, por modo a poder realmente ser diversa do que era em um momento qualquer de sua existência.

A consciência porém depõe com energia em favor da liberdade, que é atestada pela iniciativa que tomamos em certos atos, sentindo que podíamos ter adotado uma ação contrária a que resolvemos. Antes de agir, diz Liard em sua obra *A ciência positiva e a metafísica*, concebemos em verdade como possível um outro ato; ambos solicitam por motivos diversos a sua adoção: o que tiver sido preferido não nos determinará mecanicamente, como uma bola em repouso é posta em movimento por um corpo que a impele. Ele permanece algum tempo diante de nós, às vezes muito tempo, com o cortejo de motivos que pleiteiam em seu favor, o outro com as suas razões de preferência, obtém de nós igualmente uma longa audiência. Para que serviriam as concepções do contrário de um ato, se somente este ato fosse possível? Para que serviria essa luta de razões opostas, se a resolução fosse determinada por essas ou aquelas, com exclusão das outras?

A verdade é que os motivos não podem terminar a questão, e que a nossa livre vontade é que a terminará por uma razão de força maior. Não faremos nós a experiência decisiva, quando as razões de agir ou de não agir parecem igualmente partilhadas, ou que umas têm sobre as outras uma preponderância evidente? Não basta porventura a nossa intervenção para romper o equilíbrio e realizar uma ação, que deveria ficar suspensa, ou para afastar e destruir a coalizão dos motivos e triunfar? Suponhamos que somente em nós houvesse instintos, inclinações, hábitos, sem um poder superior a essas razões variadas de agir. Cada um de nossos atos seria determinado por uma ou outra dessas tendências, e a trama contínua de tudo seria, junto da consciência, semelhante a um feixe de fenômenos físicos. Então onde estaria ele, nesse tecido compacto, cujas malhas se ligam umas às outras, sempre da mesma maneira?

Dir-se-á que o que me determina são os *meus* instintos, as *minhas* inclinações, os meus hábitos, as minhas paixões, e que assim *eu* sou verdadeiramente a causa determinante de meus atos?

Mas para que tudo isso seja *meu*, é preciso que o atribua a mim, e como farei, se não me distingo disso e se tudo é determinado em mim por inclinações preexistentes, se não posso incluir ações verdadeiramente minhas na série dos fenômenos interiores? Neste caso não passo de um autômato consciente, de espectador inerte de ações, em que nenhuma parte tomei, e erro ou engano-me por conseguinte em mas atribuir, e mesmo este papel passivo está acima de minhas capacidades. Para ver essas ações que se realizariam fora de mim, seria necessário ter consciência de mim mesmo, e o teria sem uma ação determinada? Mas se essa ação, que me dá a revelação de mim mesmo, é daquelas cuja produção verdadeiramente não me pertence, não é minha, então ela não pode abrir-me os olhos sobre esta vida que alcancei sem nela intervir; se porém ela é minha, não se achará então envolvida na cadeia mecânica dos antecedentes e consequentes, e antes emana de minha iniciativa, de mim mesmo, em uma palavra, ela é assim uma testemunha infalível de minha liberdade.

Os partidários do determinismo replicam: as nossas ações não são o resultado de uma iniciativa estranha e superior aos nossos motivos de determinação, mas formam uma série contínua de antecedentes e consequentes, em que cada termo é determinado por outros precedentes e determina por sua vez os que se seguem; o presente é constituído pelo passado e cheio do futuro. A consciência não nos atesta que nunca agimos sem poder dar conta das razões que nos determinaram? Agir com conhecimento de causa não é privilégio do homem? E o que isto significa senão que conhecemos as razões determinantes de nossos atos? Todavia as determinações humanas não se assemelham em tudo às determinações físicas. Se os nossos atos têm uma razão, eles se encadeiam por isto a modo dos fenômenos objetivos; nossa vida mental não se reduz a um mecanismo em que, por abalos, se realizam ações e reações automáticas. Temos consciência das razões que nos determinam a agir, e por ali escapamos à lei do determinismo mecânico que envolve o universo material. Se são invocados contra esse testemunho da consciência os atos em aparência indiferentes e os atos caprichosos, será fácil responder que os primeiros não são nossos e que, fora da consciência, eles têm no organismo razões mecânicas que os provocam, e que os outros desarrazoados, somente na aparência, são a mais das vezes determinados por um motivo consciente — o desejo

de provar a nós mesmos e aos outros, ainda que fosse de encontro à razão, a nossa liberdade de indiferença. Em uma palavra, toda a ação voluntária tem um motivo, e uma vontade, que agisse fora da influência de um motivo, seria uma força cega.

Os deterministas dizem ainda, segundo Fonsegrive, que a alma opera, sem dúvida, como quer e lhe agrada, reforça ou enfraquece a seu gosto as excitações vindas do exterior, mas sempre de conformidade com a essência de sua natureza.

Esta natureza é admitida, como a própria excitação exterior; por conseguinte, admitidos os dois fatores, o produto é também conhecido, tal como se deduziria da doutrina fenomenista, em que se suprimia a alma e com ela a força própria ao ser psíquico, que era assim reduzido a uma resultante determinada a cada instante pelo consenso dos fenômenos que compõem o *Eu*.

A esta argumentação, que parece ter valor, Fonsegrive responde: «que sem dúvida a alma é o que ela é, e neste sentido ela é determinada, mas mudaríamos nós o valor da proposição idêntica dizendo: a «alma livre é o que ela é, isto é, livre? A sua natureza é então mesmo determinada, posto que em um sentido diverso, do que entendem os deterministas; ela é determinada por essa espécie de indeterminação: a sua essência é de ser livre, isto é, de poder escolher, produzir ações que fogem a toda previsão, em tempos distintos. O paralogismo determinista é claro: ele supõe nas premissas as ações da alma determinadas, e conclui que elas o são realmente. A conclusão sai bem da maior, mas era a maior que se devia provar.»

Se Deus deu ao homem a liberdade, não foi sem dúvida uma liberdade absoluta, capaz de criar qualquer coisa por si mesma e com atributos iguais aos dele ou que se pudessem manifestar por modos infinitos, e não relativos e contingentes como é a própria natureza do homem.

Não é também no sentimento de piedade, de humildade e resignação aos infortúnios, que se pode descobrir objeção de valor contra o livre-arbítrio. O homem, assim como tem consciência de sua liberdade, tem também consciência de sua inferioridade, em relação ao seu criador, e pela solidariedade moral, ele pode ter pena dos que sofrem fisicamente ou dos que caíram em falta ou cometeram atos indicativos de um mau emprego da liberdade e da razão, sem que se possa levar essa piedade, humildade e resignação ao ponto que o homem considere, como na doutrina pagã, sob a dependência absoluta de Deus, não sendo nada, mesmo dispondo da força representada pelo livre-arbítrio, e transformando-se na ordem moral em um autômato, escravo do destino, como o Édipo da tragédia do Sófocles. Não; o homem pela piedade despoja-se de seus sentimentos egoístas e eleva-se pelo amor do próximo, à concepção nítida de um preceito assinalado da doutrina de Cristo, e, pela humildade, ele destrói ou subjuga todas as suas paixões, faz o espírito repousar no intuito do bem e na prática da virtude, que é a perfeição de um poder, ou uma qualidade adquirida pelo bom uso do livre-arbítrio. *Nihil aliud virtutis, quam bonus liberi arbitrii*, disse não há muito tempo o grande pontífice Leão XIII, em uma carta ao cardeal Gibbons, a propósito de certas práticas que pretendiam, na América do Norte, introduzir na doutrina da igreja católica.

O livre-arbítrio, outorgado ao homem para a perfeição do ser, como a criatura, procede de Deus, mas não o emprego que esta possa fazer daquele, porquanto a vontade é senhora de sua ação, do contrário, como diz S. Tomás de Aquino, não dependeria dela

querer e não querer: *voluntas domina est sui actus et in ipsa est vele et non vele quod non esset, se non haberet in potestate movere se ipsam*.

A piedade, a humildade e a resignação não estão em desacordo com o livre-arbítrio; entretanto o remorso que tanto serve para afirmá-lo é negado ou desprezado, como sentimento de qualquer valor.

Spinoza, de cujo trabalho sobre o livre-arbítrio Fonsegrive dá um resumo histórico, diz que o arrependimento não é uma virtude, ou, em outros termos, não procede da razão; pelo contrário, quem se arrepende de uma ação é miserável duas vezes e impotente… porque a alma, entregue a essa paixão, deixa-se vencer por um desejo depravado e pela tristeza.

O remorso, sem dúvida, não apaga o crime ou não desfaz o ato mau, mas denota da parte de quem o cometeu uma aflição acompanhada do desejo de nunca mais proceder no futuro pelo mesmo modo, e longe de revelar um caráter miserável, indica antes que se conhece pela consciência o valor do mal praticado e a pena de que se tornou merecedor. Praticar um ato mau, a menos que seja em defesa própria, e porque não podia ser evitado, e não ter remorso ou arrependimento profundo, é revelar orgulho, ou um caráter profundamente egoísta, insensível ao mal.

Não admira que prestasse tão pouco valor ao remorso, quem se animou em sua doutrina espiritualista a sustentar que o pecado fora obra de Deus! La Mettrie, não podendo negar a realidade do remorso, diz que os criminosos ficam por ele suficientemente castigados, e que a natureza devia livrar da pressão desse sentimento os desgraçados arrastados ao mal por uma necessidade fatal; mas que em todo o caso o remorso não tem caráter moral, porque os animais também o manifestam. O cão, diz ele, cujo dono o irritou e foi por aquele mordido, mostra-se depois arrependido do ato praticado, torna-se triste, aborrecido, não tendo a coragem de aparecer e confessar-se culpado. Um animal meigo, pacífico, que vive com outros animais de sua espécie, e nutre-se de alimentos simples, será o inimigo do sangue ou de atos cruentos, *corará interiormente* de haver derramado sangue, com a diferença talvez que os seus remorsos não parecem ser tão vivos, como os nossos, visto que neles tudo é imolado às precisões, e a vida é mais cômoda e feliz, ao passo que as nossas necessidades são complexas e podem produzir atos sanguinários. E Ferri, segundo Proal, crê também com La Mettrie ter observado nos animais sinais de arrependimento. Guyan escreve igualmente que o gato, quando se torna culpado de algum ato praticado em prejuízo de seu dono, procura o meio de expiá-lo ou de se fazer perdoar. Segundo Lombroso, é positivo que as abelhas ladras hesitam antes e depois de seus assaltos, como se tivessem medo de uma punição.

Não será para ficarmos surpreendidos, vendo escritores que creem nos criminosos natos, prontos a matar, roubar e envenenar, sem hesitação nem repugnância, atribuir aos cães, gatos e abelhas uma consciência, um senso moral que eles recusam aos homens? «A que ponto, diz Proal, é preciso que o espírito de sistema torne cegos os teoristas materialistas, para que estes encontrem em insetos, na raça canina e felina, sinais de arrependimento que, na opinião deles, faltam aos homens criminosos! Quanto a mim, nunca verifiquei hesitações implicando um sentimento moral nas abelhas ladras; nunca observei no gato essa delicadeza de consciência que faz desejar a expiação ou

perdão da falta cometida; nunca vi um cão *corar interiormente* pelo sangue que fez derramar.

O que tenho visto é a atitude humilde e trêmula do cão que mordeu o seu senhor ou tem praticado algum dano.

Por quê? Unicamente pelo medo de ser castigado. O cão que foi corrigido tem medo do castigo recebido e teme a sua repetição, quando faz algum mal. Não tem remorso porque este implica o sentimento de responsabilidade moral e a ideia de uma obrigação. Ora, os animais que são capazes de dedicação e testemunham mesmo a simpatia com grande vivacidade não têm a ideia da obrigação moral, porque também só o homem, segundo o próprio Darwin, pode com certeza ser considerado um ente moral.

O arrependimento e remorso são pois julgamentos íntimos lavrados no tribunal da consciência e indicativos do mau uso que se faz do poder da vontade e da lei da obrigação. Mas como não são estes os únicos argumentos de que se servem os adversários do livre-arbítrio para negá-lo e destruí-lo, então procuram mostrar que todos os atos e ações do homem são realizados e determinados pelas mesmas causas e necessidades que procedem das leis que regulam as manifestações dos fenômenos na ordem universal, e enfim que o livre-arbítrio não passa de uma ilusão.

Eis aqui como Leibnitz, segundo Fonsegrive, expõe a doutrina pela qual pretende estabelecer o determinismo das ações humanas: «o homem, diz ele, é um ser dotado de inteligência e de sentidos; a sua inteligência concebe o bem e o mal, e os seus sentidos lhe dão o conhecimento do prazer e da dor. O bem atrai a sua inteligência e o mal lhe mete medo, o prazer também o atrai, e ele experimenta a dor. Diante de uma ação qualquer, o homem previamente a julga e a sente. Ele a julga boa ou má e sente que dela lhe virá prazer ou pesar. Nenhuma ação lhe pode ser completamente indiferente. Ora, podem-se dar duas coisas: ou a inteligência e os sentidos se acham de acordo, ou se põem em desacordo. No primeiro caso, o que a inteligência julga bom, os sentidos o desejam como um prazer; o que a inteligência julga mau, os sentidos o temem como uma dor. No segundo caso a inteligência julga bom o que os sentidos receiam como uma dor, ou então a inteligência julga mau o que os sentidos procuram como um prazer. No primeiro caso, a ação é segura, infalível, o homem procurará necessariamente o bem e evitará infalivelmente o mal. No segundo, ora é a inteligência que vence ora são os sentidos; mas sempre a ação é explicável. É sempre o bem ou o mal, o prazer ou a dor, que em última análise decide o que devem ser as nossas ações. É pelos motivos que o homem dá a razão de sua conduta; são os motivos que constituem a razão suficiente de todas as suas ações.»

Leibnitz, observa Fonsegrive, corrige assim o determinismo socrático dizendo «que não basta conhecer o bem para praticá-lo, é preciso também senti-lo; mas é sempre o bem concebido ou sentido que constitui a única razão suficiente de nossas ações, e assim como o bem concebido ou sentido que constitui a única razão suficiente de nossas ações, e assim como o bem concebido é representado, segundo as leis fatais da inteligência, pelo mesmo modo o bem sentido nos afeta, segundo as leis não menos fatais da sensibilidade, donde se segue muito evidentemente que as ações humanas, de que o bem concebido ou sentido basta para explicá-las, são inteiramente determinadas.»

Nos escritos e trabalhos de muitos filósofos e psicologistas anteriores a Leibnitz, e nos que foram produzidos ulteriormente pelos seus sucessores, desde então até hoje, tem sido por todos os modos sustentado o princípio de que os atos e ações humanas, à semelhança dos fenômenos físico-químicos e fisiológicos, estão dependentes das leis absolutas da necessidade. Na natureza, dizem eles, não há fenômeno sem causa que o determine, e toda a causalidade acarreta a necessidade. A necessidade explica tudo no mundo, disse Epicuro; somente a necessidade pode dar a razão da vinda de Cristo, e quem admite o livre-arbítrio pode desconhecer a missão de Cristo, disse Lutero. Arquimedes teve igualmente tanta necessidade de ficar no quarto, onde foi encerrado, no intuito de resolver um problema de alta importância, para absorver profundamente a sua atenção, que não pensou em hora de extremo perigo em se retirar dali e salvar-se, disse Voltaire. Antes deste, Hobbes, Spinoza, Hume, Priestley e até Kant, que aliás procurou conciliar, como veremos depois, a liberdade com a necessidade, no que foi acompanhado por Schopenhauer, todos eles sustentavam que as ações humanas, como os outros fenômenos da natureza, eram determinados pela necessidade. Esta doutrina foi ardentemente abraçada pelos filósofos, psicólogos e escritores adeptos, defensores e propugnadores do materialismo, principalmente depois que Cláudio Bernard fundou o método experimental em fisiologia e mostrou que o caráter de todo o fato científico é de ser determinado ou pelo menos de ser determinável, e a ciência, não sendo senão o determinado e o determinável, obrigava-nos forçosamente a admitir como axioma que, em condições idênticas, todo o fenômeno é idêntico, e logo que as condições deixavam de ser as mesmas, o fenômeno deixava de ser idêntico, por modo que um fenômeno natural, seja qual for, quando se manifestava não podia revelar uma variação em sua expressão, sem que ao mesmo tempo tivessem sobrevindo condições novas em sua manifestação.

«A natureza do nosso espírito, diz o grande fisiologista, leva-nos a procurar a essência ou o *porquê* das coisas. Nisto nós visamos mais longe do que o fim a que nos é dado atingir, porque a experiência nos ensina sem demora que não podemos ir além do *como*, isto é, da causa próxima ou das condições da existência dos fenômenos. Debaixo deste ponto de vista, os limites do nosso conhecimento são nas *ciências biológicas* os mesmos que nas ciências físico-químicas.»

Baseados em estudos que tanto modificaram o fundo da fisiologia, os sectários do materialismo julgaram-se autorizados a fundar a psicologia experimental e aplicar a esta os princípios que Cláudio Bernard formulara em relação à fisiologia, por modo a estabelecerem como científica e experimentalmente demonstrado que, como nas ciências fisiológicas e físico-químicas, todos os atos humanos não passam de fenômenos determinados indefectivelmente por causas independentes da vontade, e sobre as quais esta não tem influência, reduzindo-se tudo ao desejo que representa o motivo o qual, dadas certas e determinadas condições orgânicas, provoca infalivelmente o ato ou a ação. Daí nasceu o determinismo contemporâneo — que foi por um grupo de seus partidários levado às últimas consequências ou ao puro fatalismo, e por um outro grupo, talvez mais numeroso, revestido de dados psicológicos, sem desprezo de qualquer auxílio por parte da metafísica e das leis morais a que todos os homens estão sujeitos.

Na discussão em que agora tenho de entrar em relação à negação do livre-arbítrio, pelo princípio de que todos os atos e ações humanas são fenômenos sujeitos às leis naturais, tendo por origem a necessidade ou um motivo que infalivelmente os determinará, começarei por observar que no enunciado de Leibnitz se acha incluída a ideia de que todas as ações humanas se explicam pelo bem concebido ou sentido, e é muito difícil admitir que um motivo representado pelo bem ou mal, pelo prazer ou pela dor, seja aceito sem resistência, em um ou outro sentido, pela nossa natureza, e que nesse conflito resultante do desacordo entre a inteligência e os sentidos, deixe de intervir uma força que faça a escolha, e onde há escolha deve haver elemento de liberdade e uma vontade que livremente resolva e determine.

É possível que na vida ordinária muitos atos e ações se realizem pela forma indicada por Leibnitz, e sejam o resultado de pequenas impulsões, de desejos surdos particulares, inapercebidos, que inclinam o ser para cada fim particular, por modo que este percebe o fim que deseja e não percebe as impulsões que dão o resultado cobiçado, semelhante a uma agulha imantada que, tendo consciência de sua natureza, sentisse em si uma tendência ou desejo de voltar para o norte e que entretanto o fosse por pequenas impulsões magnéticas, bem fracas para serem percebidas por seu mecanismo eficiente, dirigida para aquele ponto. A agulha imantada julgaria que se voltara por si mesma, e foram em realidade as pequenas impulsões que a fizeram voltar, e é pois a ignorância das impulsões que nos fazem agir, o que nos leva a acreditar no livre-arbítrio.

Em primeiro lugar, é muito duvidoso que os nossos atos e ações sejam o resultado de um bem concebido ou sentido, não se sabendo quem possa resolver a questão, quando houver desacordo entre os sentidos e a inteligência, sendo agradável a um o que é desagradável e cheio de más consequências para o outro, e resultando daí que a resolução, ora é tomada de conformidade com o que é apetecido pelos sentidos, ora com o que é desejado pela inteligência, como se tratássemos de dois homens que, colocados em condições opostas, se decidissem por um ou outro modo. Em segundo lugar, se muitos atos são devidos a essas pequenas impulsões surdas, não se segue que todas as ações possam ser explicadas por esse meio, e tanto direito temos de explicá-las por impulsões que escapam à percepção, como de atribuí-las ao livre-arbítrio; e não sentir aquelas e dizer que existem é o mesmo que negar, diz Fonsegrive, o livre-arbítrio, porque não pode ser experimentado.

A ideia de assemelhar os atos humanos a fenômenos regulados pelas leis físicas já havia ocorrido a Spinoza e a Bayle, quando o primeiro dizia: «imagine uma pedra que deseja cair e cai imediatamente; ela acreditará que foi ela mesma que se fez cair; suponde um catavento, diz o segundo, que deseja voltar para o norte e que o vento sopra logo para esse lado, ele julgará que foi ele mesmo que se voltou para esse lado. Essa pedra, esse catavento se julgarão livres, porque não tiveram nenhum conhecimento das causas de seus movimentos; é assim que a criança e o homem alcoolizado se julgarão livres, quando falam a torto e a direito. O homem também não é por outra forma que se sentirá livre. Desejamos uma coisa, e como não sentimos a necessidade que nos impele, cremos depois ter alcançado tudo isso livremente. A crença na liberdade não é mais do que a ignorância das causas que nos fazem agir.»

A queda de uma pedra abandonada a si mesma, o movimento de um catavento no sentido em que sopra o vento, são fatos fixos, determinados e seguros, e não têm nada que possa ser assemelhado às ações humanas, cuja essência se revela pela imprevisibilidade, variabilidade, ambiguidade e pela indeterminação. Se a pedra e o catavento sentissem e tivessem inteligência compreenderiam ou conheceriam a causa de sua queda e de seu movimento, como conhecem todos quando veem uma pedra ou qualquer coisa cair ou um catavento mover-se.

O princípio de causalidade, que se deriva da razão suficiente, constitui uma das mais importantes objeções apresentadas por diversos filósofos espiritualistas contra a existência do livre-arbítrio.

Partindo da concepção formulada desde os tempos de Epicuro, aceita e desenvolvida, segundo se lê em muitos autores, por Spinoza, Hobbes, Diderot, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hæckel, Herbert Spencer, etc., de que tudo no universo, quer sob o ponto de vista substancial, quer estudado sob o aspecto fenomenal e ideal, se reduz à unidade absoluta, os adversários do livre-arbítrio, principalmente os materialistas intransigentes, trataram de mostrar que a introdução desse poder nas ações humanas vinha contrariar a unidade absoluta que, na opinião deles, forma não só a realidade e o fundo eterno das coisas, como também o princípio de causalidade, princípio que decorre da razão suficiente e serve de base a todas as pesquisas científicas, mostrando que não há fenômeno sem causa, sendo a *causa* a modificação fenomenal antecedente determinando ou tornando necessária a modificação consequente, que é o *efeito*. É preciso que a causa explique o efeito e o torne inteligível. Assim, nesta doutrina o postulado primeiro de todo o determinismo é, segundo observa Fonsegrive, que a inteligência das coisas seja completa e depois que o efeito se ache na causa, porque, se uma parte qualquer do efeito não estiver incluído na causa, esta parte constituiria alguma coisa nova, irracional, ininteligível e poderia fugir à trama da necessidade.

É somente, graças ao princípio de causalidade, sempre presente ao nosso espírito, que no pensar de Schopenhauer, o espetáculo do mundo real pode oferecer-se aos nossos olhos como um todo harmonioso; e em qualquer lugar e em qualquer momento no mundo objetivo, real e material, quando uma coisa grande ou pequena experimenta uma modificação, o princípio de causalidade nos faz compreender que imediatamente antes deste fenômeno, um outro objeto devia necessariamente ter experimentado uma modificação, e, pelo mesmo modo, a fim de que este último pudesse modificar-se, deveria um outro objeto ter-se anteriormente modificado, e assim por diante até o infinito. Nessa série regressiva de modificações sem fim, que enchem o tempo, como a matéria enche o espaço, nenhum ponto inicial pode ser descoberto, nem mesmo pensado como possível, e menos suposto como existência. Em vão a inteligência, recuando, sempre para o alto, se fatigará em procurar o ponto fixo que lhe escapa, não se subtrairá à questão incessantemente renovada: qual foi a causa dessa mudança? É por isto que uma causa primeira é absolutamente tão *impensável*, como o começo do tempo e o limite do espaço.

A conclusão a que chega Schopenhauer, e com ele todos os deterministas, é que as ações humanas, como todos os fenômenos da natureza, resultam em cada caso

particular das circunstâncias precedentes, como efeito que se produz necessariamente em consequência de sua causa; e dando-se ao livre-arbítrio um poder de ação seria admitir um efeito sem causa.

Não há negar: os esforços dos materialistas, deterministas e idealistas em todos os tempos sempre se manifestaram no sentido de identificarem os fenômenos materiais aos da vida intelectual e moral; por isso não admira que, para mostrarem a realidade de sua doutrina, fizessem verdadeiramente uma aplicação arbitrária do princípio de causalidade à tese do livre-arbítrio. Na natureza física todos os fenômenos são sujeitos a leis fixas, e reduzir a ideia de causa é de uma simples sucessão, tendo o antecedente uma ação necessária, é desconhecer, como diz Naville, que a causa é um antecedente eficiente, já há muito demonstrado por Cícero, e é também identificar uma causalidade livre com a ausência de toda causa. Se pois pelo exame dos fatos reunidos que formam o objeto dos estudos filosóficos, descobrem-se dois domínios, não é permitido concluir de um para o outro, quando caracteres específicos bem determinados a isto se opõem; e se há causas necessárias e necessitantes para o mundo físico, podem igualmente existir causas livres que são, pelo seu poder próprio, a razão de ser, não absoluta e total, mas real dos atos humanos.

A interpretação mais natural dos dados da experiência é a admissão da realidade dessas duas ordens de causas, e o princípio da causalidade fica assim mantido igualmente nos dois casos.

Kant, quando procurou conciliar a liberdade com a necessidade, o que é considerado por todos como uma antinomia, estabeleceu na tese que a causalidade, segundo as leis naturais, não era a única donde poderíamos derivar todos os fenômenos, pois que era necessário admitir ainda uma causalidade pela liberdade, mas na antítese concluiu por dizer que não havia liberdade e que no mundo tudo se passava de conformidade com as leis naturais.

Em todo o caso, Kant mostrou que se a ciência era essencialmente determinista, a razão concebia e afirmava a liberdade, porque sem esta não havia dever nem base para a vida moral.

Enfim, relativamente à origem do livre-arbítrio é coisa em que o materialismo determinista julga que não se deve mesmo pensar, porque seria preciso fazê-lo proceder de uma causa primeira, e na produção dos fenômenos não se manifesta semelhante causa e tudo procede das forças da matéria, sem uma necessidade subjetiva, que assim se oporia ao princípio de causalidade.

É justamente pelo princípio da causalidade que vamos achar em Deus, pela ideia do bem que surgiu no fundo do nosso ser, o primeiro móvel de nossa vontade; é ainda por esse princípio que racionalmente chegamos ao conhecimento de que o mundo teve origem na vontade livre e absoluta de um criador, a que damos o nome de Deus, e a quem somos obrigados, pelo mesmo princípio de causalidade a revestir de atributos característicos de um ser imutável, eterno, imenso, único, sem limites, infinito, em contraposição aos seres contingentes, mutáveis, imperfeitos e finitos, e aos mundos disseminados no espaço, em contínua mudança, relativos, limitados e parciais.

Deus, criando o homem, outorgou-lhe uma parcela da liberdade absoluta de que dispunha, a fim de dispor de uma vontade que, livremente exercida, chegasse para elevá-lo até ele pelo bem e pelo amor na ordem social e moral.

Na doutrina materialista e determinista, os motivos, fornecidos pela percepção externa, concebidos e levados ao entendimento, ali se sucedem e o mais forte é que triunfa e determina infalivelmente e fatalmente a ação, independente de qualquer elemento de liberdade. É um fenômeno inteiramente idêntico ao que resulta quando uma bola de bilhar rolando põe em movimento a sua congênere que está em repouso, ou quando uma botija de Leyde, presa em uma mão se descarrega ao ser tocada pela outra, ou quando uma molécula de oxigênio se põe em contato com duas de hidrogênio, dando em resultado a água.

O livre-arbítrio em todo caso não passa, segundo essa doutrina, de uma ilusão que tem em parte a sua razão na imaterialidade dos motivos humanos, representados, na opinião de Schopenhauer, por pensamentos que não se prendem a nada que seja presente, nem a nada que cerque o homem, e cujos obstáculos próprios não são mais do que simples pensamentos operando como motivos contrários; e então o homem pondo em dúvida a existência deles ou em todo caso a necessidade da respectiva ação, imagina que poderia deixar de fazer o que fez, que a vontade se decide espontaneamente, sem motivos, e que cada um de seus atos é o primeiro anel de uma série de modificações impossíveis de calcular e prever.

Spinoza, segundo Naville, já antes havia dito: «os homens se enganam quando pensam que são livres. Em que consiste uma tal opinião? No fato somente de que têm consciência de suas ações e ignoram as causas que as determinam. A ideia que os homens têm de sua liberdade procede pois do fato que eles não conhecem a causa de suas ações, e dizer que elas dependem da vontade, é dizer palavras às quais não se liga ideia alguma, nem sentido algum racional.»

Admitindo-se este subterfúgio, diz Rabier em sua *Psicologia*, segundo o padre Fernandes Sant'Anna: «em tais condições a convicção do nosso livre-arbítrio deveria estar em *razão inversa* do conhecimento que nós temos dos motivos que *determinaram* as nossas resoluções; ora a mais vulgar experiência demonstra que sucede precisamente o contrário: a consciência da liberdade está em *razão direta* do conhecimento dos motivos da ação. Se falta este conhecimento, se fomos arrastados por algum móbil inconsciente; numa palavra, se não podemos dar conta a nós mesmos de nossas ações e raciociná-las, então falta também o sentimento da liberdade. Então alegamos um capricho, uma fantasia, um instinto cego, um não sei quê; valemo-nos da própria ignorância dos motivos como de uma escusa, declinamos a responsabilidade do ato, e estamos tão longe de crer na própria liberdade que só a custo admitimos a própria causalidade. Inversamente, quando refletimos e deliberamos muito antes de nos decidir, quando podemos precisar quais foram os motivos que nos fizeram a princípio hesitar, quais os que ao fim nos moveram a tomar uma resolução determinada; quando podemos dar conta a nós mesmos e aos demais dos menores motivos que influíram sobre a nossa decisão, é então que mais se aviva e exalta o sentimento da própria liberdade. Portanto o expediente determinista é manifestamente contrário aos fatos.»

É possível, como anteriormente fiz notar, que no correr ordinário da vida, realizemos muitas ações sem análise dos elementos que as provocaram, mas porque alguns destes nos passaram despercebidos, não se segue que a nossa vontade não se exercesse livremente, tanto mais quanto, na maioria dos casos, temos sempre consciência dos motivos que para a realização dos nossos atos se apresentaram à escolha de nossa vontade e como esta foi levada a decidir-se por este ou por aquele, segundo julgara mais conveniente ao fim desejado. E depois, como negar a existência de um elemento livre na vontade, quando não há homem algum que deixe de ficar ofendido desde que se atribui o ato que ele praticara a uma força estranha à sua liberdade?

Dizei a alguém, segundo Ferraz em sua *Filosofia do dever*: «que o criado lhe roubou ou que a mulher lhe foi infiel, mas que estes desgraçados não têm culpa, porque não são livres e sim vítimas das leis do determinismo e da fatalidade, e vereis como são recebidas as vossas consolações, considerando-vos como um maligno farsista, que insulta a miséria alheia.»

O livre-arbítrio não é para Spencer o resultado somente de uma ilusão, mas de duas ilusões distintas, ainda que conjuntas: uma objetiva, outra subjetiva.

Eis a exposição que faz Naville dessa parte da psicologia do célebre filósofo inglês: «a ilusão objetiva procede do fato que os nossos semelhantes nos parecem livres em seus atos, quando na realidade não o são. A sua conduta é submetida, como a nossa, a leis fixas semelhantes às que regulam o movimento da matéria, mas as causas determinantes de suas ações nos são em grande parte desconhecidas, porque essas causas são extremamente numerosas e infinitamente variáveis em suas combinações, donde resulta que não discernindo nessa ordem de fatos leis fixas e constantes, julgamos que o homem é livre. A liberdade aparente é um resultado necessário da complexidade.

É da ilusão subjetiva que o livre-arbítrio tira principalmente a sua origem. Em que consiste essa ilusão? O homem é simplesmente constituído a cada momento de sua existência por um grupo de estados psíquicos, e o *Eu* não é mais do que o estado de consciência que existe em um momento dado.

Quando qualquer impressão recebida de fora faz nascer certos fenômenos de movimento apropriado e diversas excitações que devem segui-los ou acompanhá-los, e quando sob a excitação desse estado psíquico composto, os fenômenos motores passam do estado nascente ao estado atual, esse estado psíquico composto, que forma o estímulo à ação, é ao mesmo tempo o *Eu* que diz querer a ação. É assim bem natural que o sujeito de tais mudanças psíquicas diga que ele quis a ação, visto que considerado sob o ponto de vista psíquico, ele não é nesse momento considerado mais do que o estado de consciência composto pelo qual a ação foi excitada.»

Em relação à ilusão objetiva, Naville observa que, provindo a liberdade aparente da complexidade das causas, e esta complexidade sendo a razão de ser de nossa ignorância a seu respeito, torna-se evidente que os homens não podem parecer livres senão a uma inteligência que possui a ideia de liberdade, e, em relação à ilusão subjetiva, que se o *Eu* não é a cada momento senão um estado de consciência atual, é difícil entender como ele possa ser o sujeito de mudanças psíquicas. A mudança é um fenômeno atual, mas a ideia de um *sujeito* de mudança encerra a noção de uma

persistência que supõe um passado, um presente e um futuro. Se o *Eu* não é mais do que o estado de consciência em um momento dado, compreende-se que exista uma série de mudanças que possam ser assunto de uma observação objetiva, mas não se compreende donde sai esse sujeito que atribui a si as mudanças. O sujeito diz que quer a ação; ele tem pois a percepção do ato, acha-se na posse do princípio de causalidade e atribui a si uma causalidade livre. Estas três afirmações me parecem resultar evidentemente do pensamento, pelo qual o sujeito diz que quer a ação. Que aí haja uma ilusão, é o que não discuto aqui, mas em que consiste essa ilusão subjetiva que, fortificada por uma ilusão objetiva correspondente, dará nascimento à ideia do livre-arbítrio? A ilusão consiste em fazer um emprego falso dessa ideia, mas ainda uma vez direi: o emprego legítimo ou não de uma ideia supõe que a ideia preexiste, e nenhuma luz fornece a respeito de sua origem. Fouillée é também de parecer que o livre-arbítrio não existe, e que a ideia dele não é uma concepção primitiva e simples, mas uma construção do pensamento. Assim é que um homem, tendo praticado uma ação em certa ocasião, olha para o passado e pensa que em outras circunstâncias teria agido diversamente e por este modo vai admitindo em seu espírito a noção de diversas ações possíveis, donde infere um poder de ação indeterminado, que é a noção do livre-arbítrio. Ele figura ou imagina um ser que diria: «eu teria adotado um outro partido se *o motivo contrário se tivesse tornado o mais forte*; eis o julgamento que serve de ponto de partida. Façamos por momento abstração pelo pensamento desta condição e tratemos de substituí-la por esta nova hipótese: *os motivos sendo os mesmos eu teria podido agir por outro modo*; teremos assim construído a ideia do poder incondicional, ambíguo e livre que constituiria o *livre-arbítrio*. Não e necessário por tal motivo que a ideia do livre-arbítrio corresponda a uma realidade.

Essas duas hipóteses, apreciadas, quer sob o ponto de vista objetivo, quer no sentido subjetivo, quando se diz que os motivos sendo os mesmos, o agente figurado pensa que teria agido por modo diverso, longe de infirmarem, segundo Naville, a ideia do livre-arbítrio, pelo contrário levam a admitir que esta se acha ali contida, e com efeito a última hipótese não *produz* a ideia do que se tem de assinalar a origem, mas ela a *introduz*, o que é muito diverso. Os alquimistas achavam ouro no fundo dos cadinhos, quando eles ali o haviam depositado ou o introduziram no decurso da operação.

Nestes últimos tempos os adversários do livre-arbítrio têm-se ainda firmado nos fenômenos curiosos, mas ainda obscuros, determinados pelo hipnotismo, para sustentarem que esse atributo do homem não passa decididamente de uma ilusão.

Não se tem hoje a menor dúvida de que os indivíduos, debaixo da ação hipnótica, ficam em condições especiais ou em um psiquismo automático, como diz o professor Grasset, para que o hipnotizador possa lhes ordenar a execução de certos e determinados atos, e que tais quais como lhe foram indicados, ou antes sugestionados, durante o estado ou sono hipnótico, são com efeito realizados no período de vigília ou de sonambulismo.

É preciso dizer, antes de tudo, que a maior parte das pessoas são refratárias ao hipnotismo, e que são as histéricas e as pessoas nimiamente nervosas as que encerram em si as condições necessárias para serem hipnotizadas, e que, ainda assim, é voluntariamente e sem constrangimento ou ordem estranha, que se deixam hipnotizar.

Desenvolve-se então sob a ação de processos conhecidos uma série de fenômenos, uns de ordem fisiopatológica, caracterizados pela letargia, sonambulismo e catalepsia — outros especiais pelos quais se desenvolve uma disposição de natureza psíquico-motora, que faz com que os hipnotizados aceitem, sem muita repugnância, diversas sugestões, por meio das quais os atos sugeridos são pontualmente executados.

Há casos bem averiguados e expostos por profissionais revestidos de todo o conceito, nos quais se tem observado que sugestionada uma hipnotizada para que se achasse infalivelmente um certo lugar, no dia e hora que lhe foram indicados, ou para que desse em tal dia e durante uma ou mais horas um passeio no jardim, ela fizera tudo isto com a maior precisão.

O meu ilustre amigo e colega, conselheiro Dr. Marinho, referiu-me que em um dos dias em que assistia à clínica do célebre professor Charcot, este apresentou um indivíduo que disse dispor de uma cultura intelectual acima do comum, ter sido jornalista, escritor notável e outrora amigo de Gambetta. Era de temperamento nervoso, e manifestamente histérico, pelo que foi facilmente hipnotizado; mas antes que ele voltasse a si, e quando ainda se achava em fase de sonambulismo, Charcot fez-lhe ver que Gambetta, falecido aliás há bastante tempo, estava sendo acusado nos jornais, e que lhe competia como amigo escrever sem demora um artigo em defesa. Ele, sem a mínima hesitação, assentou-se junto a uma mesa onde havia papel e tinta e pôs-se a escrever um artigo cheio de elogios a Gambetta, e quando estava ao meio da folha em grande formato que se lhe tinha dado para o escrito, foi despertado e retirado do estado hipnótico, e sendo-lhe apresentado o trabalho que acabava de compor, reconheceu que a letra era dele, mas negou que tivesse sido o autor. Hipnotizado de novo, e incutida a sugestão para terminar o artigo, foi-lhe dada uma outra folha de papel com o mesmo formato, e sem ter diante de si a folha primitiva, do ponto em que fora escrita a última palavra, ele continuou a escrever o artigo até o fim da respectiva folha, por modo a indicar que havia sido na página do mesmo papel que ele começara e terminara o artigo, adaptando-se perfeitamente a metade da primeira à metade da segunda. Durante o tempo em que estava entregue à composição do artigo, nunca deixara de dizer que escrevia, levado espontaneamente pelo cumprimento de um dever de amizade.

Há quem pretenda que a pessoa, uma vez hipnotizada, fica sempre debaixo da influência e ação do hipnotizador, e os fatos referidos pelo doutor Pedro Janet, em sua importante obra sobre o *Automatismo psicológico*, mostram que isto geralmente se dá, por modo de ser difícil em muitos casos que uma hipnotizada preste atenção e seja sugestionada por uma pessoa diversa do seu hipnotizador; e ainda mais: asseguram alguns que a sujeição é tão forte, que aquele, por cartas e despachos telegráficos, pode sugestioná-la, para, em tal dia e hora, pôr-se pelo pensamento em comunicação com ele, receber ordens que lhe tem de transmitir ou para praticar tal e tal ato.

Não sei até que ponto isto é verdade, e se está bem averiguado que, apenas pelo pensamento, o hipnotizador possa sugestionar e transmitir à hipnotizada as suas ordens.

O que parece estar fora de dúvida é que a sugestão nem sempre é imposta aos hipnotizados, e que estes lutam às vezes quando os sugestionam para o cometimento de atos contrários à sua natureza. Em todo o caso, quando são interrogados, depois da execução do ato, confessam que os praticaram por sua livre vontade e espontaneamente.

Alguns acrescentam somente que se sentiram levados por uma força estranha, mas irresistível e que não é a mesma pessoa que era dantes.

Eis aí pois, dizem os impugnadores do livre-arbítrio, indivíduos que, colocados em certas e determinadas condições, praticam atos independentes de sua vontade, por simples sugestão, como verdadeiros autômatos, e que entretanto asseguram que o fizeram voluntária e livremente.

Haverá prova mais evidente e até experimental para demonstrar que o livre-arbítrio não passa de uma ilusão?

Observarei, antes de tudo, que o hipnotismo provoca no indivíduo ou pessoa, que se submete à sua ação, um estado especial do sistema nervoso, ou um estado mental particular, automático, um psiquismo inferior que pode pelo uso imoderado desse meio, chegar à verdadeira loucura.

Na embriaguez alcoólica, no *delirium tremens*, em certas formas de alienação mental, os doentes gesticulam, falam, fazem discursos bem combinados, raciocinam ao ponto de deixarem dúvida a um observador superficial a respeito de uma alteração nas faculdades mentais, e afirmam que tudo fazem por sua vontade e na mais plena liberdade. É o caso do hipnotizado. Neste, os sentidos se modificam e com eles as impressões sensoriais. Com delícia traga bebidas as mais estranhas e repulsivas, quando se lhe sugestiona que elas são um licor saborosíssimo. Caminha de Paris ao Havre ou a Bordeaux, transpondo valados, atravessando pontes, evitando com ligeireza incrível os trens do caminho de ferro, e quando chega a uma daquelas cidades e volta ao seu estado normal, não sabe dizer como ali foi ter, e por que *motivo* fez a viagem. Há completa amnésia. O indivíduo se esquece de todo o passado e perde inteiramente a consciência de sua personalidade, persistindo a individualidade psíquica, mas com manifestações que são para Naville o resultado de um automatismo cerebral, igual ao do sonambulismo natural, em que a vontade própria e consciente é eliminada.

Se é interrogado, diz que praticou tal ato porque quis, mas não sabe explicar coisa alguma relativamente ao motivo que teve para isso. O dizer que agiu livremente, voluntariamente e espontaneamente, não significa que houvesse praticado um ato livre, e a ilusão que tem a este respeito penso que pode provir de resíduos de imagens e representações, que ainda conserva na consciência, antes de ser avassalado pela ação hipnótica e que subjetivamente lhe despertaram a ilusão de uma vontade livre.

Não é pois normal o estado de um hipnotizado, para daí se poder inferir com razão que os seus atos, pensamentos, ideias e sensações tenham a mesma significação e o mesmo valor que os de uma pessoa no pleno gozo de suas faculdades psíquicas.

Todos são concordes em que os hipnotizados ficam amnésicos e muito distraídos, e seja a aptidão às sugestões devida, como sustentavam Binet e Feré, à hiperexcitabilidade psíquica, ou antes à hipoexcitabilidade da mesma ordem, como sustenta o doutor Pedro Janet, o que não padece dúvida é que o livre-arbítrio se afirma, quando a pessoa voluntariamente e livremente se submete ao emprego ou à ação do hipnotismo, e o que este produz serve antes para provar do que para pôr em dúvida o livre-arbítrio. O fato reconhecido, de que pelo hipnotismo pode-se suprimir mais ou menos a liberdade ou a vontade consciente e livre da pessoa hipnotizada, tem dado lugar a que na Europa diversos governos resolvessem lançar mão de meios tendentes a

reprimir ou prevenir os abusos do hipnotismo, sem ferir os direitos da ciência mas opondo-se, conforme diz o decreto do *Conselho Superior de Saúde* de Roma, a que a consciência humana seja, com a liberdade individual, abolida pela prática geradora de fatos psíquicos mórbidos em pessoas predispostas, tornando um homem escravo da vontade de outro, pelo que foram proibidas as apresentações ao público de indivíduos hipnotizados e as sessões públicas de hipnotismo e de sonambulismo e a hipnotização em pessoa de menor idade, a menos que aquela seja praticada por um médico.

A diversas penas estão sujeitos os hipnotizadores que especulam com o hipnotismo, a eles cabendo toda a responsabilidade dos atos que possam praticar as pessoas hipnotizadas, e Liègeois, segundo Naville, pensa que tendo sido abolida em sua totalidade a consciência de um hipnotizado impelido a um ato criminoso, deve aquele ser absolvido, e somente o sugestionador é que deve ser condenado e punido, visto como o sonâmbulo foi por si um puro instrumento, como a pistola que contém a bala, ou o vidro que encerra o veneno.

Tudo isto é verdade, mas não é também justo que recaia certa responsabilidade sobre a pessoa que, sem causa justificada, deixou-se hipnotizar?

E tudo isto não confirma peremptoriamente o livre-arbítrio?

Não há pois, em nenhum caso, razão para se dizer que o livre-arbítrio é uma ilusão, porquanto em cada ação humana está afirmado o poder de que goza o homem para resistir às suas tendências e inclinações, corrigir os seus defeitos, melhorar o seu caráter e sacrificar, se preciso for, o interesse e prazer ao sentimento do dever e do bem.

Não se encontram porventura homens, dominados pela cólera, violência e preguiça, que se tornam, diz Proal, «meigos, senhores de si mesmos e laboriosos? Como se pode dizer que a vontade não é livre, não passa de um engodo, de uma ficção, quando diariamente produz maravilhas de trabalho, de ciência, coragem e virtudes, quando produz heróis e verdadeiros santos? O que é a atenção senão um ato de vontade? O que é a suspensão do julgamento e da deliberação senão um ato da vontade? O que é o sacrifício que fazemos para cumprir o dever senão um ato de vontade? O que é a coragem do soldado que vai direito ao fogo e faz calar o instinto de conservação senão um ato de vontade? Não se poderia explicar o progresso moral, se o homem não encontrasse na força da vontade uma alavanca que lhe fornece o poder de elevar-se acima das paixões e de sufocar os desejos contrários ao dever.

Se o poder da vontade fosse uma ilusão, como compreender o esforço, a coragem, o heroísmo e a resistência aos maus pensamentos, às más inclinações?»

A força de vontade, diz Kant, não é somente um fato de experiência, mas também o princípio originário da lei moral. Essa força se faz sentir pela consciência, não somente na direção dada ao pensamento no exame dos nossos atos, como na resistência oposta às paixões e às tendências sedutoras da sensibilidade.

Somente por meio da supressão das faculdades morais, é que se poderia admitir com Clemência Royer, tradutora para o francês do livro de Darwin sobre a *Origem das espécies*, que o homem não passa de um animal inferior, em certos pontos, a um vegetal, e comparável a um barco, sem piloto, exposto no oceano ao capricho das vagas, ou com Büchner, que o homem, sob o ponto de vista físico e intelectual e, como a planta ou outro qualquer animal, o produto de circunstâncias, de acidentes e de

disposições análogas, e não, por conseguinte, o ser espiritual, independente e livre, em que os moralistas e metafísicos pretendem transformá-lo.

A vontade não é exteriormente, como sustenta o filósofo inglês, Alexandre Bain, um fenômeno físico, caracterizado por movimentos nascidos das sensações e guiados pela inteligência, pois que ela representa por si um atributo de espírito e só deixa o seu poder virtual para se transformar em realidade, quando é apreciado e ponderado o valor dos móveis que a solicitam a entrar em ação.

Não deixa de ser interessante o modo pelo qual esse filósofo considera a vontade, em que ele pretende descobrir três elementos: dois instintivos e o terceiro adquirido ou procedente da educação.

Os dois primeiros elementos são dependentes da disposição dos órgãos do movimento a entrarem em jogo por si mesmos, fora de todo o estímulo dos sentidos ou das sensações, e muito mais quando uma estimulação vem reunir-se ao movimento espontâneo primitivo, e o indivíduo é moço, goza boa saúde, nutre-se bem e tem um temperamento ativo que tende a revelar-se exteriormente.

O terceiro elemento, proveniente da educação, converte a vontade em um instrumento que favorece os nossos prazeres e desvia os sofrimentos.

Em resumo, a vontade, segundo Bain, se reduz a um fenômeno sensorial destinado a fazer alcançar o prazer e afastar o sofrimento.

Essa psicologia representa a essência do materialismo, e se é certo que a sensibilidade regula, como a fisiologia demonstra, o jogo ou as funções dos nossos órgãos, ela não pode exercer uma influência exclusiva sobre *todas* as nossas ações, nem ser o único fator determinante da atividade e as únicas forças de expansão, porque do contrário as nossas paixões e impulsões não teriam o corretivo e jugo que só a vontade, esclarecida pela razão, poderia impor, tudo de conformidade com a lei moral.

Quando se lê a narração de certos atos volitivos, bem premeditados e profundamente combinados, parece que o homem, pela violência com que os executa, pela fúria e gana com que reduz a vítima a destroços hediondos, revela no mais alto grau os instintos de uma verdadeira fera, de que somente se distingue, porque sabe pela consciência o que fez, e não deixa pela reflexão de reconhecer que o crime cometido poderia ter sido evitado, se as suas paixões e os seus vícios não o tivessem impedido de ouvir a voz da razão e de seguir os preceitos da lei moral. Entretanto essas manifestações da vida dos instintos entre os atos livremente praticados pelo homem não permitem por forma alguma que se confunda a vontade e liberdade com as necessidades que aqueles provocam, aguçados pelo desejo e que se considere a ação de um homem como um produto exclusivo de sua organização, da herança e do meio em que tem passado a vida, tal como sustenta a escola empírica.

Onde está, exclama Büchner, o livre-arbítrio daquele que, agindo sob o império da necessidade, ou dominado pelo sentimento irresistível de conservação, furta, rouba ou mata? É o que também já havia sido afirmado por Holbach, La Mettrie e Condillac, quando reduziam o homem a uma máquina dominada pelas sensações, como se a observação não nos mostrasse constantemente o poder da vontade sobre a nossa natureza, sobre as tendências e inclinações que possamos ter adquirido por herança.

A necessidade e o desejo de praticar qualquer ato repousam sobre motivos que têm de ser ponderados pela razão, postos em confronto com outros motivos, donde surgindo uma força representada pela vontade, capaz de resistir aos instintos, vence as tendências contrárias à lei moral, e faz imprimir no ato o cunho da liberdade.

O desejo, diz Pressensé, tem sem dúvida uma ação muito real como impusão, mas é necessária outra coisa para a execução de um ato: é preciso um esforço: o emprego da vontade.

Esse esforço pode ser no sentido do desejo, mas também pode ser em sentido contrário.

Há constantemente conflito entre a vontade e o desejo; jamais a primeira se mostra tão enérgica, como quando o domina e lhe resiste.

Não se deve dizer que neste caso o conflito não se dá senão entre dois desejos, e que foi o mais forte que venceu, porque segundo a tese determinista, o desejo deve sempre vir do mundo externo; e apelar para os nossos sentidos e sensibilidade, ao passo que resistir a eles em nome do dever e do ideal moral é, segundo Paulo Janet, evitar essa esfera inferior de passividade, onde se produzem as reações do mundo externo sobre a nossa alma. Seguir os seus desejos é viver da vida animal. Escolher entre eles, dominá-los, mostrar pelo esforço a realidade da vontade, é proceder como homem. É pois falso que a liberdade se resolva em desejos.

Para se admitir que a necessidade de viver servisse para justificar um furto, um roubo ou assassinato, seria preciso demonstrar que essa necessidade só poderia ser satisfeita por esses meios, e que um indivíduo forte e robusto, que encontraria facilmente no trabalho os recursos, ainda que parcos, para viver, tivesse cometido um ato justificável, assaltando alta noite a propriedade alheia, roubando tudo com o auxílio de comparsas por ele convidados e terminando por praticar um assassinato hediondo.

Não justificamos, dizem certos filósofos, sectários extremados do determinismo, o crime desse homem, mas o que poderia ele fazer, quando assassinou, envenenou, matou a seu próprio pai, praticou o estupro, violentou uma mulher, se tudo isso é o resultado de um defeito orgânico, de que tem tanta culpa, como o de ser claro ou moreno, alto ou baixo? Os seus instintos egoístas foram mais fortes do que os instintos altruístas, não pôde dirigir as suas ações como queria; o crime não dependeu dele, nem ele é responsável, pois que a sua individualidade é a resultante, como diz Moleschott, de seus avós, de sua ama de leite, do lugar, do momento, do ar, da luz, do som, do tempo, do regime e da roupa que o cobre! A falta não é dele, diz Jorge Renard, mas dos pais que lhe transmitiram um sangue vicioso, regras de conduta ainda mais detestáveis; a falta é da sociedade, dessa péssima ama, de quem sugou o leite e as ideias venenosas, ou é devida, com diz Lombroso, a uma anomalia psíquica, à ausência de sentimento de piedade, à coragem em suprimir os que lhe causam embaraço, ao temperamento ardente que herdou de seus ascendentes pré-históricos, aos fenômenos atávicos, caracterizados por instintos ferozes e lúbricos dos seus primeiros avós, contemporâneos do mamute.

Deixando de lado essas exagerações doutrinárias, que nem mesmo são apresentadas e afagadas pelos criminosos que, no uso perfeito de suas faculdades mentais, nunca deixaram de ter consciência de sua responsabilidade, e, em regra geral, recebem sem revolta, quando sentem a sua real culpabilidade, a pena que lhes foi

imposta, pode-se em realidade admitir que as ações humanas sejam o produto de uma herança, a cuja força o homem tem de se submeter independente de sua vontade e liberdade?

É inegável que o homem herda de seus antecedentes muitas de suas qualidades e disposições orgânicas ou caracteres físicos, pelos quais às vezes se pode distinguir uma família, uma raça ou os indivíduos de uma circunscrição territorial, observando-se na difusão das condições orgânicas um cunho característico de suas tendências morais, intelectuais e estéticas, mas a herança está longe de influir por um modo evidente sobre as manifestações da vida psíquica, e mesmo parece às vezes que a lei hereditária se atenua e amortece progressivamente à medida que as faculdades do espírito se elevam em importância e dignidade, justamente quando ela se mostra tanto mais enérgica quanto os modos que ela regula têm mais nexos com o organismo.

Parece em verdade, diz Alberto Levy, em sua *Psicologia do caráter*, que uma força secreta do organismo atua sobre certos fenômenos limítrofes, os atrai e os liga mais diretamente à herança fisiológica. Muito forte na atividade inferior, reflexa, impulsiva, no que se chama cerebração inconsciente, a transmissão hereditária aparece em declínio, de mais a mais vaga e indecisa nos fenômenos de sensibilidade superior e do pensamento, nula enfim nas manifestações elevadas da moralidade, do gênio e do heroísmo. Se ela aparece, como tem sido reconhecida, mais frequente e mais acentuada nas disposições patológicas, é que estas são a expressão de acidentes em que os indivíduos caem sob o domínio quase que exclusivo das influências orgânicas.

Apesar de tudo isto, procura-se hoje, mais do que nunca, atribuir todas as qualidades físico-psíquicas à herança. Esta, já por si, já pelas leis do atavismo, serve para explicar todos os fenômenos do mundo orgânico ou tudo o que se passa nos seres organizados. Schopenhauer em sua *Metafísica do amor*, diz que do pai se herdava o caráter e da mãe a inteligência, mas tudo isto não passa de uma asserção sem fundamento. Não quero negar, por este modo, que de um casal inteligente, de caráter enérgico, de organização física perfeita, não possam vir produtos completos ou que pelo menos passem do nível mediano e ofereçam condições físicas avantajadas e uma vontade adequada e que saiba nos moldes morais fazer uso da liberdade.

Mas dizer com Ribot que não se pode admitir que em cada organismo novo haja um ato de criação especial, pelo qual no ser se introduziria o gérmen de sua individualidade, e que por isto deve-se convir que esse gérmen é o produto de gerações anteriores, que decorre necessariamente dos progenitores, é dar como resolvido o problema ou segredo de criação, e julgar *a priori*, como diz Alberto Levy, que a natureza onipotente, dispensadora, arbitrária e caprichosa das qualidades e defeitos, não possa dotar o ser que nasce de tais e tais qualidades orgânicas, de tais e tais aptidões e tendências.

Que diversidade de procedimento, de tendências morais, de manifestações psíquicas nos indivíduos que compõem uma família! É tão difícil explicar a razão de tudo isso, como é difícil explicar como do ovo ou óvulo fecundado sai um ser vivo, e como do grão germinado na terra sai uma árvore. Essa herança, que apresentam como última explicação, dá o modo de suas misteriosas transmissões?

Como Montaigne, ainda hoje se pergunta: *Quel monstre est ce qui cette goutte de semence de quoy nous sommes produits, porte en soi les impressions, nos corporeles seulement, mais des pensements et inclinations de nos péres?*

Em todo o caso, por mais que pretenda o notável psicólogo francês, a vontade escapa no maior número de casos às leis da herança e constitui o patrimônio de cada individualidade. Um povo pode caracterizar-se por sua energia e vitalidade, pela soma comum de suas aptidões intelectuais, sensoriais e volitivas, mas em cada indivíduo as diferenças são consideráveis, e as suas ações não são o resultado de instintos, modificados pelo hábito e transmitidos pela herança, mas o resultado de princípios que regem o senso moral deduzido da lei do dever. Tanto mais nos aproximamos da pessoa moral, quanto menos a lei de herança, segundo Pressensé, tem firmeza, o que significa que a parte da liberdade cresce na proporção que a individualidade se acentua. Basta que a herança não dê uma explicação suficiente da formação definitiva da individualidade para que a liberdade seja possível.

Achar em cada homem uma organização, para que sob a influência de um motivo se resolva a agir por um modo fatal dependente da vontade, será desconhecer a variedade de ações sob a influência dos mesmos motivos, e pôr em dúvida o fato inconcusso da regeneração moral, o que denota a consciência da responsabilidade por um ato praticado voluntariamente no gozo do livre-arbítrio.

As ações humanas estão subordinadas à lei do dever que é desconhecida e estranha à natureza dos outros animais, porque também estes não têm o conceito da moralidade tendente à prática completa, intencional e real do bem, e o livre-arbítrio se afirma pelo fato que o homem pode fugir à lei, sem deixar nunca de tornar-se responsável pelos seus atos. É nisto que está toda a sua grandeza; e se encontra em seu espírito as condições para se elevar à altura do heroísmo, não se segue que a sua vida mental deixe de ser influenciada pelo meio social em que se expande e pelas ideias que predominam, e que as suas disposições, aptidões e inclinações psíquicas não sejam dirigidas de conformidade com o senso moral que ali prevalece. Há, segundo a fórmula spenceriana, acomodação contínua dos fenômenos internos, simultâneos ou sucessivos, às coexistências e sequências exteriores. Essa acomodação não vai ao ponto de extinguir no homem a sua própria personalidade ou a força característica de sua vontade e liberdade, podendo-se dizer até certo ponto, como os sectários do estoicismo, que o homem na generalidade é o *artifex sui, artifex vitæ* e que pode elevar-se ao grau da virtude, quando procura pôr constantemente e conscientemente de acordo a vontade refletida com a ordem imposta à sua natureza.

«É precisamente, diz Alberto Levy, no grau supremo da evolução psíquica que se manifesta com toda força esse fator pessoal, quando o homem, *potens sui*, luta às vezes vitoriosamente contra todos os determinantes cegos coligados contra si, nesse estado de desenvolvimento moral, dotado de razão e livre, dispondo de suas faculdades, desenvolvendo todas as suas energias para um fim determinado, com bastante força e resistência para vencer, quando preciso, o curso contrariante dos fenômenos e circunstâncias.

Certamente o poder desse fator da personalidade tem suas gradações, e raros são os homens nos quais ele se exerce em toda a sua plenitude, mas basta que alguns o revelem, para que se possa afirmar em todos a existência virtual.»

Os homens têm pois em si, com a sua personalidade, a consciência do seu dever moral e da obrigação a que devem sujeitar a sua vontade e liberdade. É nesse elemento inato ou adquirido, mas sempre natural no próprio conceito de Stuart Mill, é nesse fundo primitivo que eles pouco a pouco firmam a base de suas ações, do contrário, não se poderia explicar o aparecimento dessas disposições e tendências preexistentes a qualquer influência externa, e porque tal homem é ativo, tal outro indolente, um irritável ou apático, este vaidoso, aquele egoísta, um avarento, outro pródigo ou generoso, um modesto ou afetuoso, outro covarde ou insensível, um sóbrio outro guloso. Que influência o meio telúrico ou social, continua Alberto Levy, poderia ter para criar essas qualidades e esses defeitos?

A verdade é que cada homem, além das faculdades essenciais de seu espírito e das forças fundamentais comuns à espécie toda, traz ao nascer uma compleição intelectual e moral particular.

Que essas predisposições não existam originariamente, senão em estado de pura virtualidade, que elas tenham necessidade de certas condições externas para se desenvolverem, e se manifestem diversamente segundo a natureza dessas condições, é o que não se deve pensar em negar.

Era também o que sustentava Schopenhauer, quando dizia que as virtudes e os vícios eram qualidades inatas, mas aqui o princípio é levado a uma exageração manifesta e inadmissível, porque seria degradar o homem ao ponto de anular o valor dos seus atos de abnegação e de heroísmo, destruir a admiração e o respeito que a virtude provoca, desconhecendo a que ponto o homem pode elevar-se, quando sabe, pela reflexão e uma vontade dirigida sempre no sentido do bem, fazer uso de sua liberdade.

Em uma nação, em uma sociedade, há tipos de toda a ordem, mas em nenhum deles faltam na essência as condições necessárias para conhecer as leis do dever e fazer um emprego útil de sua vontade, não somente no interesse próprio, como no da comunhão social, a que solidariamente se acha subordinado.

Há mesmo na vida psíquica do homem um princípio de solidariedade entre todas as suas manifestações, por modo que, sem se acharem em relação de causalidade, para que o passado produza o presente e este o futuro, elas se encadeiam entretanto e formam a sua individualidade, pela influência benéfica que recebem umas das outras para o exercício da vontade e uso da liberdade nos limites prescritos pela lei moral.

O homem sente-se inteiramente livre e a consciência refletida é a primeira a acusá-lo, quando ele deliberadamente transgride a norma de suas obrigações morais e sociais, reconhecendo ao mesmo tempo que é responsável pelos atos que pratica ou venha a praticar.

Ele conhece sempre que não é somente responsável para consigo, mas igualmente para com a comunhão social a que pertence e sobre a qual o seu ato vai refletir, e que reclama uma justificação, pelo princípio da grande intuição moral, desse imperativo categórico que exigindo a boa vontade ao bem e o respeito de todas as pessoas aos seus direitos, não pode receber uma ofensa sem que esta reflita sobre a

sociedade ou comunhão social de que o delinquente faz parte solidária. É o que se dá em uma família, quando um dos seus membros pratica uma má ação ou um crime, visto que sentimos em nós alguma coisa que nos faz participar da culpa, por não haver em tempo impedido energicamente a frutificação das más correntes das ideias e deixado espalhar-se na atmosfera ambiente influências perniciosas.

Em todo o caso as leis prescritas no interesse solidário da comunhão social não têm, como na lei moral, de que são derivadas, o menor intuito em restringir ou ampliar a liberdade atribuída ao homem, e se há limitações, a questão é saber, segundo Pressensé, se estas não lhe deixam uma ação suficiente, para que o princípio moral seja respeitado, e mantido o sentimento da obrigação; e se nos sentimos às vezes restringido em nossa liberdade pelos laços que prendem o nosso presente ao passado, por modo a dispormos de um campo limitado, nem por isto, diz H. Marion, em seu notável trabalho sobre a *Solidariedade moral*, deixaremos de nos libertar progressivamente do determinismo e servir livremente ao progresso moral.

A negação do livre-arbítrio ainda se agita na esfera do princípio de permanência ou conservação da energia cósmica, em que também o homem não pode deixar de ser compreendido, na opinião dos deterministas e materialistas.

O princípio da conservação da energia, que forma uma das mais importantes teorias da física moderna, foi derivado da concepção de Lavoisier de que nada se cria e nada se destrói, nem na natureza nem nos laboratórios em que se estudam as ações, reações, combinações e transformações dos corpos, mas enunciado o fato, nem ele nem o célebre químico Stas que deu do princípio a primeira demonstração, tiveram em vista incluir na massa inerte a segunda realidade da natureza, caracterizada pela atividade, movimento e harmonia.

Seja como for, os materialistas e deterministas induziram que como nenhum elemento da matéria pode ser criado nem destruído, e persiste no universo uma soma constante de força motriz que se chama energia, a qual nunca se perde, e não faz senão passar por transformações, assim também quando, por exemplo, levantamos um braço, não é por causa da nossa vontade, que isto tem lugar, mas sim pela força motriz tirada do mundo físico, visto que a vontade se exercendo por meio de movimentos, ela teria de criá-los, o que está em oposição aos dados fornecidos pela ciência; portanto os movimentos executados não são mais do que transformações de movimentos anteriores, e assim a vontade não é livre.

Pelos numerosos trabalhos publicados sobre essa importante questão, parece que o princípio da conservação da energia tem a sua aplicação na mecânica racional, mas não teve até hoje uma demonstração absoluta no mundo físico, e ainda menos qualquer aplicação de sua lei à biologia, nem que a sua verossimilhança fosse logicamente contrária ao livre-arbítrio.

O universo em que se proclama a constância da energia por um modo absoluto, é aquele que é regido pelas leis da inércia, da igualdade entre ação e reação, da independência das forças e dos movimentos, e não o universo em que, às forças vivas representadas pelo trabalho que um móvel pode realizar despendendo ou gastando o seu movimento, se acham reunidas as forças psíquicas; e se na verdade a observação diária mostra, no funcionamento de uma máquina a vapor, a transformação do calor com

equivalência de dois fenômenos, dando-se a confirmação da tese relativa à conservação da energia, quando se passa a outra ordem de fenômenos mesmo físicos, a demonstração é toda conjectural, não se podendo, por exemplo, demonstrar que o calor e a luz procedentes da combustão de pedaços de madeira, encerram a quantidade de movimento vindo do sol até à planta. A demonstração, segundo o padre M. De Munnynck, em seu trabalho sobre a *Conservação da energia e a liberdade moral*, não é fácil, porque não se podia determinar, em dois momentos distintos, a soma de todas as energias do universo, e verificar assim a sua constância. O único meio de que se dispõe é indireto e mesmo incerto, visto que se precisa aplicar a observação a casos particulares, principalmente aos que podem tornar o crescimento ou a perda da energia mais verossímil. Se então se observa uma constância quantitativa absoluta, tem-se o direito, pelo método geral das ciências indutivas, de estender a verificação ao universo inteiro e considerar como lei cosmológica a conservação total da energia.

Ainda que o princípio fosse certo, o que aliás é contestado por Saint Venant, Boussinesq, Carbonele, Piat, Fonsegrive e outros escritores, segundo De Munnynck, todavia poder-se-ia aplicá-lo aos movimentos dos animais?

Uma máquina a vapor, diz Naville, recebe o seu movimento do calor da caldeira; este calor procede da combustão do carvão; este restitui o calor recebido do Sol, e assim teríamos igualdade entre os três elementos representados pela irradiação solar, calor fornecido pela combustão do carvão e o movimento da máquina, e essa igualdade ou equivalência poderia ser indicada por equação, como poderíamos, com resultado semelhante, estabelecer nos animais, se fossem máquinas, equações partindo das ondulações ou irradiações determinadas pelo Sol, e chegando aos movimentos executados por uma serpente ou por um gato. É impossível aqui uma demonstração experimental, e seria uma impertinência pedir que se indicasse a equação do voo de uma mosca, o que mostra ser infinitamente difícil aplicar a lei da conservação da energia ao mundo dos seres vivos. Mas admitindo-se que a verificação fosse possível, e que com efeito a conservação da energia fosse uma realidade e pudesse ser aplicada aos fenômenos biológicos e por conseguinte aos movimentos do corpo humano, a conclusão a tirar é que, possuindo certa quantidade de força motriz, a vontade em suas ações não faz mais do que servir-se dessa força, quer em relação ao seu emprego no espaço, pela direção dos movimentos, quer em relação ao seu emprego no tempo. A vontade livre, diz Naville, não produz por si a energia, mas por meio da quantidade de energia de que dispõe executa movimentos que não são necessariamente determinados por antecedentes mecânicos.

Em toda a realidade material há dois aspectos a distinguir: a quantidade e a qualidade. O próprio movimento envolve fatalmente um lado qualitativo, principalmente em relação à direção; ora, a constância da energia é exclusivamente quantitativa, mas se em verdade o efeito da liberdade fosse qualitativo? Eis uma hipótese bem justa a opor à hipótese determinista, pois que não será mais uma quantidade estranha de energia que se ajuntará à energia existente, mas somente uma qualidade de energia já existente em nós, e que pela liberdade pomos em ação.

Pode-se pois aceitar a hipótese de que a variação da energia total de um sistema, depois de um tempo determinado, iguala a soma dos trabalhos das forças exteriores, e

que a energia total do universo não varia, pelo que não há intervenção de força estranha, mas não se segue daí e antes é lógico concluir que a vontade, como causa livre e independente dos atos humanos, não aumenta trabalho próprio à energia cósmica, porque seria preciso, antes de tudo, demonstrar que toda a intervenção de uma causa exterior ao universo se traduzisse fatalmente por uma criação ou destruição da energia.

Dizer que a vontade, quando delibera para a execução de um ato, tem criado ou destruído a energia cósmica, equivale a sustentar que se tem criado uma energia nova ou destruído a que existia em um corpo, quando, imóvel pela ação de duas forças opostas, retirava-se uma dessas forças e, entregue à sua energia potencial, era posto em movimento. O repouso em que se achava não era sinal de privação da força motriz, mas porque as forças operavam sobre ele, por modo que a soma de seus efeitos era nula.

Há no caso de repouso por duas forças iguais, uma a que se poderia dar, segundo De Munnynck, o nome de *força motriz*, e outra à qual caberia o nome de *força proibitiva*, dando-se ao agente que afasta esta do móvel o nome de *força desengatadora*. Um corpo, por exemplo, suspenso no teto por um fio, é evidentemente solicitado em sua energia potencial ou força de gravitação para o centro da Terra, representando a *força motora*, sendo a coesão do fio a *força proibitiva*, e o agente que corte o fio a *força desengatadora*, atualizando-se, segundo De Munnynck, a *energia potencial* pela queda do corpo. Por este modo, nenhum móvel, dotado de energia potencial, mesmo quando os efeitos de muitas forças se neutralizam para obrigá-lo ao repouso por sua ação simultânea, não perde a força motora.

Esta asserção recebe a confirmação em química, onde por meio da junção de ácido sulfúrico à amônia, dá-se o desprendimento de grande quantidade de calor indicando que este preexiste nos corpos respectivos como uma quantidade de sua própria energia em estado potencial, ou de força existente sob uma forma particular.

De Munnynck compara a energia humana à energia química, sendo aquela mantida em estado potencial pela alma como princípio do pensamento, e em tais condições, sem nenhuma violação da constância da energia, pode-se admitir que a vontade representa o papel de força desengatadora e neutralizando a força proibitiva da molécula nervosa, opera sobre a substância que é o seu princípio, e tudo isto sem produção de trabalho ou com trabalho tão nulo, como o do fio que sustenta o corpo suspenso no teto, sendo portanto falso que a vontade dispondo de liberdade ajunte trabalho à energia cósmica, ou que ela produza, como diz Marion, movimento *ex nihilo*; seria antes um princípio de direção, de agrupamento, de finalidade, imanente ao próprio mecanismo, como essência mesmo de certas forças.

ARTIGO IV

As ações humanas explicadas pela fatalidade

As estatísticas levantadas com o fim de mostrar que as ações humanas são determinadas por leis fatais, pois que a média dos crimes e delitos em cada país é

sempre a mesma, não provam grande coisa, porque seria preciso antes de tudo deixar fora de dúvida que a cultura moral dos povos tenha aumentado, mesmo depois da grande transformação por que a humanidade há passado sob o influxo da civilização e depois que se firmaram as doutrinas do cristianismo. O que ainda poderia ter algum valor, mas ainda assim bem problemático e duvidoso, seria uma estatística dos crimes compreendendo o período da civilização greco-romana, posta em confronto com a da Idade Média, e depois com a dos tempos mais modernos, antes e depois da revolução francesa, excluídos os anos em que esta se transformou em uma vergonha da humanidade e foi o período dos maiores atentados e crimes, de que reza a história dos povos civilizados. Mas é essa estatística que não existe, nem talvez seja em tempo algum organizada.

Em uma escala muito menor, já se pode reconhecer a diferença do resultado, quando se comparam estatísticas levantadas em períodos não muito afastados uns dos outros.

Quetelet, em sua *Física social*, foi o primeiro a fazer ver a constância com que os mesmos crimes se reproduziam anualmente na mesma ordem, eram punidos com as mesmas penas, nas mesmas proporções, por modo a se poder enumerar previamente quantos indivíduos terão de manchar as mãos com o sangue de seus semelhantes, quantos serão falsários, quantos serão envenenadores, pouco mais ou menos como se podem prever os nascimentos e óbitos que se devem suceder, pelo que concluiu que havia um orçamento que se resolvia com uma regularidade tremenda por meio de prisões, da galé e do cadafalso, um tributo que o homem paga com mais regularidade, do que aquele que deve à natureza e ao tesouro do Estado, é o que ele paga ao crime.

Não foi preciso mais do que isto para que Büchner, Lombroso, Stuart Mill e outros tirassem sem demora induções positivas e absolutas contra o livre-arbítrio, afirmando o primeiro que as ações humanas são determinadas fatalmente por influências e necessidades físicas, que não deixam senão pouco lugar, e às vezes nenhum, para a liberdade da escolha, e sustentando Lombroso com toda convicção no *Homem criminoso* que o atavismo nos faz compreender por que o castigo tem tão pouca influência sobre a repetição dos atos de certos indivíduos, e por que se vê voltar ou reaparecer com caráter tão singular de constância e de periodicidade certo número de delitos.

A reprodução uniforme do crime é, na opinião de Buckle, segundo diz Proal, mais claramente notada e mais suscetível de ser predita do que não o são as leis físicas que se ligam à moléstia e à destruição do corpo.

Se não posso prever qual a resolução que tomarei em uma circunstância dada, como admitir que ela possa ser predita com a mesma segurança com que se realizam os fenômenos sujeitos às leis físicas? O que significa isso senão que a nossa atividade moral, como diz Marion, não é regulada como o mundo físico pela necessidade? Nela entram muitos fatores que a tornam indeterminada e a ação depende daquele a que na ocasião damos espontaneamente a preferência, sem que entretanto essa preferência deixe às vezes de ser o resultado de nossas paixões, de perversão da consciência e de perturbações de nossa razão.

Em relação às estatísticas morais, Ravier e Fonsegrive já haviam feito observar que, por ser anualmente igual o número de tal gênero de crimes, não se podia concluir que um certo crime teria necessariamente de ser praticado antes por Pedro do que por Paulo. Pelo fato de que deve haver tantos assassinatos por ano, não se segue que tal ou tal indivíduo seja impelido a cometer uma morte em tal momento e em tal lugar. Em outros termos, porque o crime, diz Fonsegrive, é determinado, não se segue que o criminoso o seja. Ainda que o número de assassinatos, de furtos e falsificações fosse o mesmo em cada ano, não se segue que haja necessidade para que tal ou tal indivíduo se torne assassino, ladrão ou estelionatário, ou que seja possível a previsão bem certa de um acontecimento particular dependente da necessidade individual.

Em todo o caso, há um fator sobre o qual Quetelet, que aliás não é infenso à doutrina do livre-arbítrio, não deixou de chamar a atenção, e é que os indivíduos, considerados isoladamente, escapam a todas as nossas conjecturas, estão sujeitos a uma ação bem sensível por parte do livre-arbítrio, mas que essa ação era menos apreciável na agremiação social, em que todas as particularidades individuais terminam por neutralizar-se e extinguir-se.

Guerry, em sua *Estatística moral da Inglaterra, comparada com a da França*, teve também o cuidado de fazer a distinção entre os fatos de ordem moral, considerados nas massas, e os mesmos fatos em relação a tal ou tal indivíduo, e demonstrou, como o fez a seu turno De Candolle, que as generalidades deduzidas das estatísticas não são por forma alguma contrárias ao livre-arbítrio. Em uma grande cidade, diz De Candolle, a proporção das cartas, lançadas no correio, sem indicação do subscrito, é mais ou menos constante de ano a ano. Haverá necessidade para certos indivíduos de não porem o subscrito em suas cartas? Cada um é perfeitamente livre até 31 de dezembro, à meia-noite, de pôr ou não o subscrito em suas cartas, mas a proporção dos estúrdios e distraídos, que deixam de escrever os subscritos, não é de natureza a mudar sensivelmente de um para outro ano.

Há entretanto variação no número, e a *possibilidade* de variação, diz Naville, está compreendida na ideia do livre-arbítrio, mas não na ideia de sua *necessidade*, e as estatísticas mostram antes variação do que fixidez nos fenômenos sociais.

Tomás Buckle enunciou a proposição de que o suicídio é simplesmente o produto da condição geral da sociedade, e o criminoso individualmente só executa aquilo que é a consequência de circunstâncias precedentes.

Dada uma certa condição da sociedade, certo número de indivíduos deve pôr termo à sua própria existência. É a lei geral… e o poder dessa lei é tão irresistível, que o amor da vida, ou o receio de um outro mundo, são completamente impotentes para impedir ou obstar a execução do ato.

Este conceito não é admitido por todos e assim se nota, segundo Naville, grande variabilidade na manifestação desse ato delituoso, quando se recorre às estatísticas levantadas por Legoyt, e nelas se observa que em França se deram 1.739 suicídios em 1828 e o número deles em 1878 elevou-se a 6.434, sem haver nessa marcha ascendente a menor regularidade, pois que em dois períodos de 5 anos achou-se uma média de 1.500 entre 1826 a 1830, e de 6.000 entre 1876 e 1880.

Em relação aos crimes contra as pessoas e a propriedade, encontra-se a mesma variabilidade.

Sem acompanhar em todas as minúcias e particularidades as estatísticas criminais, organizadas por Proal, apenas farei ver que a respeito, por exemplo, do crime hediondo do parricídio, houve em França de 1826 a 1830 a média anual de 14 casos, que depois subiu de 1851 a 1855, anos que se sucederam à 2ª república francesa, a 24 casos, baixando a 10 de 1866 a 1870. A média anual de crimes por envenenamento foi de 38 casos de 1826 a 1830, e elevou-se progressivamente a 50 de 1836 a 1840, mas desceu sucessivamente a 10, a 9 e a 8 nos anos de 1885, 1886 e 1887, sendo de 6 em 1888.

Depois de 1830, o crime de adultério confessado tem-se tornado vinte vezes maior. Naquele ano chegara a 92, elevando-se na média a 824 de 1876 a 1880. Depois da lei do divórcio subiu a 1.274 em 1884, a 1.601 em 1885, a 1.687 em 1886, e a 1.726 em 1887.

O mesmo aconteceu na Suíça, depois da promulgação da lei do divórcio em 1874, onde, sendo a população de 3 milhões de habitantes, deram-se imediatamente 1.101 casos de dissolução dos laços de família em 1876, variando depois entre esse número e o de 897 casos em 1895.

A mesma variação se nota nos crimes de assassinato, furtos, roubos e infanticídios, o que indica não haver nos fatos sociais a fixidez de que Buckle tirou um argumento contra o livre-arbítrio, e quis estabelecer uma lei a que fatalmente se subordinavam as ações humanas. Os fatos sociais e morais não se realizam com a fixidez que se nota nos fenômenos psicofisiológicos, e ainda que a estatística seja uma ciência de fundo matemático, todavia precisa para isto de que os dados em que se firma sejam verdadeiros e rigorosos, o que quase nunca tem lugar, resultando daí que ela encerra o seu grande valor na apresentação dos fatos tais quais estes se manifestam com todas as variedades resultantes de seu caráter específico.

A estatística, pois, longe de denotar que há leis fatais, a cuja influência estão presas as ações humanas, mostra pelo contrário que o homem goza de uma liberdade que lhe permite esquecer o dever moral, esvurmar a cólera e se deixar dominar pela paixão e por todos os vícios que perturbam a razão.

Não há homem que deixe de ter consciência do motivo ou motivos que o levaram a praticar tal ou tal ato. Ele sabe sempre, a não ter perdido o uso de suas faculdades mentais, distinguir claramente o bom dos maus motivos, tanto que tem o cuidado, certo da responsabilidade que assumira, de ocultar, se foi um crime que praticou, o móvel principal que sempre oscila entre a cobiça, a satisfação de um instinto brutal, uma vingança apaixonada, um ódio irredutível e a paixão bem acolhida por uma vontade depravada, não incluindo alguns atos delituosos que podem ter a sua justificação, como o homicídio em defesa própria, da honra ultrajada ou da propriedade assaltada.

Se a fatalidade lançou Édipo nos braços de sua mãe, oh! como ele soube castigar-se a si mesmo, arrancando os olhos que serviram para contemplar os encantos daquela que lhe dera o ser e, por ignorar, recebera do destino a sorte de tomá-la por esposa e cometer o crime horroroso do incesto! Mas essa fatalidade só poderia existir,

para a fatura da tragédia, na mente do poeta; hoje seria repelida da base de nossas ações e foi, ainda assim encarada com assombro por Édipo.

Bem terrível, diz Proal, deveria ser a condição de um filho que, impelido por leis fatais, fosse matar seu pai, a de uma mulher que envenenasse seu marido e lançasse o seu filho ao fogo, a de um amigo que roubasse e, não satisfeito, assassinasse seu amigo! Esse assassino, essa envenenadora, esse ladrão, acrescenta ele, serão entregues à guarda de um carcereiro, ao desprezo público e a um carrasco, sem serem moralmente responsáveis pelos seus crimes? Ainda mais: esses infelizes, vítimas da fatalidade, não terão a consolação de dizer que o castigo não é merecido; a consciência deles gritará dia e noite contra a sua infâmia degradante e a sua culpabilidade; eles se julgarão responsáveis por seus crimes, quando não o são; eles terão horror de sua perversidade, que entretanto é toda aparente, e depois de haverem sofrido a justiça dos homens, terão receio dos efeitos da justiça divina, ou, para escaparem ao remorso que os tortura, eles por suas próprias mãos se darão a morte! É possível que a humanidade seja o ludíbrio de uma ilusão que faz meter em uma prisão e guilhotinar as vítimas da fatalidade? É possível que a natureza faça criminosos contra a própria vontade destes, como produz cegos e corcundas, brancos, morenos e pretos, e que persuada a esses desgraçados dignos de piedade e compaixão que eles são culpados e por isto são também dignos de desprezo? Pode-se acreditar que muitos homens sejam assim destinados por leis fatais à prisão, à vergonha e ao cadafalso? Se alguns homens assassinam os outros, furtam por atavismo, loucura moral, degenerescência hereditária, por que a natureza, quando criou esses monstros, não os desembaraçou do remorso, tirando-lhes a consciência moral, como fez com os animais ferozes? Shakespeare, esse gênio fulgurante e pintor sublime das paixões e sentimentos humanos, como soube expor com cores vivas e emotivas o remorso que torturava Macbeth, em cujas mãos o sangue de seu velho rei por ele assassinado imprimira uma mancha que nem todas as águas do oceano e os perfumes do Oriente poderiam apagar!

É de um terror igual que comumente se possuem os assassinos, quando postos em presença do cadáver ensanguentado de suas vítimas. Os membros tremem, a fronte cobre-se de bagas de suor, uma palidez mortal se espalha em sua já decomposta fisionomia, a menos que se trate de assassinos profissionais ou dotados de impavidez assombrosa.

O criminoso voluntário é o próprio a não acreditar na fatalidade nem lembrar-se de chamá-la em sua defesa; ou confessa o crime cercando-o de circunstâncias atenuantes, ou nega-o obstinadamente, até que as provas aduzidas não lhe ofereçam mais amparo algum. Só apela para a fatalidade do acaso o homem inocente que entretanto achou-se em circunstâncias tão especiais, que o crime não pode ser imputado a outra pessoa. As provas o acabrunham, mas ele, calmo, levanta os olhos para os páramos infinitos do céu e espera de Deus, se é crente, a justiça que na terra não pôde alcançar em favor de sua inocência. Nos verdadeiros criminosos, pelo contrário, os protestos da inocência são comumente violentos e revestem uma forma que trai muitas vezes a consciência, pelas contradições na narração do fato.

Em favor da doutrina fatalista ou determinista e contra o livre-arbítrio, não poderiam mesmo servir os casos, em que homens, cuja vida durante muito tempo fora

irrepreensível e sempre honesta, tornaram-se de um momento para outro autores de crimes nefandos. Ninguém diria que caracteres tão bem equilibrados, se achassem subitamente esquecidos dos seus deveres, atormentados, empolgados por uma paixão desenfreada, ávidos de uma fortuna que somente a perserverança no trabalho lhes poderia fornecer, e resolvessem enfim pôr em execução o plano que combinaram para alcançar o resultado cobiçado, o que lhes antolha tanto mais fácil, quanto a vítima escolhida se acha desacautelada pela confiança no passado sem mancha daquele que se vai converter em um grande criminoso.

Uma moça de nome Boyer, refere Proal, que como pensionista no colégio fora sempre admirada pelo seu procedimento, e até desejara ser irmã de uma congregação religiosa, levada, dois anos depois, pelo ciúme e deboches a que se entregara, não teve dúvida em provocar o amante a matar a mãe, e ajudá-lo a esfolar o cadáver da vítima, praticando diante desta com o seu amante e cúmplice as mais cínicas relações sexuais. Esse mesmo magistrado diz que assistiu à condenação, por envenenamento do marido, de uma moça que havia obtido anos antes um prêmio de virtude!

A psicologia de semelhantes individualidades não é fácil de ser aprofundada. As nossas disposições, aptidões e inclinações, isto é, tudo o que representa o nosso caráter e influi na direção do ato volitivo, depois do conflito dos motivos, faz com que se possa do passado inferir o modo pelo qual se terão de realizar as ações ulteriores, sem que daí, como diz Alberto Levy, resulte qualquer incompatibilidade com o livre-arbítrio, tanto mais quanto a vontade não se manifesta *sem motivo* e é impossível pretender que a força única de um motivo por si mesmo baste para determinar a vontade, pois que é esta que dá força aos motivos escolhidos e a ação destes não poderá ser mais do que relativa, segundo a natureza dos caracteres sobre os quais ela assenta. Este fundo psíquico no maior número de casos persiste, mantém-se e eleva-se às vezes a tal perfeição na direção do bem, que chega a formar um S. Vicente de Paulo e os heróis e mártires do cristianismo, como outras vezes se abate, deixando a vontade em estado de virtualidade inconsciente, repelindo o senso moral e usando da liberdade somente para a prática do mal e de tudo o que pode ofender as leis do dever. As duas condições podem manifestar-se em um mesmo indivíduo que parece assim representar, não duas personalidades, mas duas individualidades distintas. É muito frequente, diz Alberto Levy, ouvir dizer: há dois homens em tal pessoa: o homem privado e o homem público; o magistrado austero e o pai de família bonachão, o professor severo e o homem com todas as fraquezas; de um lado, o homem piedoso, ortodoxo, cumprindo virtuosamente todos os deveres prescritos por sua igreja, uma individualidade de tendências religiosas, completa e complexa, na qual parece cristalizar-se a maior parte das outras tendências, e de outro lado uma individualidade que não concorda, nem se harmoniza por modo algum com a primeira, mas que ocupa nesta um lugar igual. O devoto que em seus exercícios piedosos apregoa a humildade, a abstinência e certa abnegação, e não cessa de fazer ato de contrição, será de outra parte cético, maldizente, orgulhoso, de avidez insaciável e a todos os respeitos imoral. Ambicioso e cego pelo poder até a ferocidade, constituirá um Richelieu; sensual e às vezes injusto, orgulhoso e até cruel dará em resultado um Luís XIV.

Por outro lado, um indivíduo mau, perverso e assassino durante uma parte da existência, torna-se bom, dócil, honesto, serviçal e inteiramente regenerado até o fim de seus dias. Certos homens, disse Sêneca, são alternativamente Vatínio e Catão; antes não achavam Curius bastante austero, Fabrício bastante pobre, Tuberon suficientemente sóbrio e bastante simples em suas necessidades; agora vão além da opulência de Lucinius, da glutonice de Apício e da moleza de Mecenas.

A mocidade de Santo Agostinho, como muito bem diz Proal, faria prever a sua conversão? Quem acreditaria que o tradutor do Anacréon se tornaria o abade de Rancé, o reformador enfim da ordem dos trapistas?

Duas almas, disse Gœthe no *Fausto*, habitam em mim; uma tende incessantemente a separar-se da outra; uma viva e apaixonada prende-se a este mundo pelos órgãos corporais, a outra, dissipando com força as trevas que a envolvem, abre um caminho até a morada celeste!

S. Paulo dizia que não praticava o bem que queria, mas o mal que odiava, e a causa disso era o pecado, o que se poderia tomar como sinônimo do ato resultante da luta entre os desejos impulsivos que a vontade aprova, de acordo com a razão, e outros desejos que, como diz Naville, a consciência julga maus, e entretanto são realizados, por um automatismo psíquico, em que a vontade não intervém, ou, antes, é levada automaticamente à produção da ação.

O homem participa do fundo instintivo de sua animalidade, e é para mim do antagonismo ou luta entre os instintos, os sentimentos e a razão natural, germinada na mais íntima profundeza do ser moral, e que deixamos às vezes dormitar ou então dominar, apesar dos ditames da consciência ou do equilíbrio pouco estável entre as sensações e a vontade, que resulta a vacilação das relações, essa dupla individualidade nas ações ou essa disposição em praticar um ato mau, quando tudo incitava à prática do bem, e havia o sentimento de que se podia livremente resolver por este não por aquele. Esse equilíbrio bem estável, mas que nem sempre existe nas faculdades fundamentais representadas pela inteligência, pelo sentimento e pela vontade, não se pode romper, sem que se deem dessas manifestações desarmônicas, e ainda que as sensações não sejam de modo algum as causas fundamentais de nossas ações, todavia elas afetam a vida psíquica, por modo que delas se podem tirar induções para a explicação da dupla individualidade dos homens. Estes, quando pela vontade sabem dominar as impulsões que podiam levá-los a praticar um ato qualquer, põem então em jogo o poder volitivo no sentido do bem, mas que não é um bem verdadeiramente espontâneo nem natural, para depois se mostrarem tais quais são, dizendo-se assim que mudaram de caráter, quando o que fizeram não foi mais do que ocultar as qualidades inatas de sua natureza e ostentar as suas verdadeiras tendências e disposições que, quando não são dirigidas no sentido do bem, abatem o ser moral e produzem as maiores desgraças.

ARTIGO V

O determinismo e a responsabilidade

Em todos os códigos do mundo civilizado, nas relações sociais e em tudo o que destas emana, está estabelecido, como princípio fundamental, que nenhum ato ou ação humana encerra qualquer valor para receber ou não a sanção da lei, quando não tem sido firmada pela vontade de uma pessoa no inteiro gozo de suas faculdades mentais e em uma certa fase da vida. Somente da liberdade é que decorre a responsabilidade, e uma é o postulado da outra, porque não se compreende que se possa responsabilizar a um indivíduo por um ato praticado independentemente de sua vontade, ou sem que esta se manifestasse livremente, ou despida absolutamente de qualquer gênero de coação.

Não se compreenderia mesmo a ordem em uma sociedade, se o homem não fosse responsável pelos seus atos. Qual a nação ou país que se sentiria tranquilo, se confiasse a sua segurança, defesa e honra a homens, cujas ações dependentes de um determinismo fatal, não tivessem de responder por elas?

Não; é falso, o homem não goza do livre-arbítrio, nem é responsável pelos seus atos, diz um grupo de deterministas intransigentes e de ideias profundamente materialistas; não, sustenta outro grupo, que não deixa de discutir as questões filosóficas e psicológicas com elevação de vistas — não há livre-arbítrio, mas os homens são responsáveis por suas ações.

O primeiro grupo parece-me proceder do epicurismo e de Spinoza, e o segundo, principalmente de Leibnitz, Kant e dos fundadores do protestantismo.

É inegável a influência que até certo ponto as doutrinas epicuristas e de Spinoza exerceram sobre os filósofos do século XVIII, como Diderot, Helvétius, Holbach, La Mettrie, Voltaire, e que se tem estendido pela forma mais explícita e positiva aos psicólogos, moralistas e escritores modernos. A cada passo, nas obras filosóficas e literárias contemporâneas com cunho materialista, cita-se o nome de Spinoza e adotam-se os seus conceitos, em que a certo fundo de estoicismo se misturam tendências manifestas para o panteísmo materialista.

Fonsegrive, que traz em seu livro sobre *O livre-arbítrio* o resumo da ética de Spinoza, diz que este filósofo, em relação ao livre-arbítrio, sustenta que dessa força não goza o homem, nem mesmo Deus.

O livre-arbítrio no homem tornaria contingentes certas coisas; o livre-arbítrio em Deus as tornaria todas contingentes. Seria por este meio introduzido no mundo uma possibilidade que escaparia a toda explicação, a todo cálculo, a toda previsão e a toda ciência. Não seria possível construir a ciência do ser, a metafísica e explicar as coisas por sua essência ou por suas causas imediatas, o que pode somente levar o homem à soberana perfeição de sua natureza.

E quando se objetava que a sua doutrina era contrária à experiência e à moral, ele respondia ser falso que a experiência ensinasse que podíamos suspender o nosso julgamento e não aderir às coisas que percebemos, pois que sucede todos os dias nos sonhos alguma coisa de análogo, e entretanto ninguém se persuade que tem, enquanto sonha, o poder de suspender o julgamento sobre o objeto de seus sonhos e fazer com que não sonhe com o que está sonhando; todavia durante os sonhos se suspende às vezes o julgamento, quando por exemplo acontece sonhar que se está sonhando… A nossa liberdade é uma ilusão semelhante à de uma criança que imagina querer

livremente o leite que a tem de nutrir… Pelo lado moral, ele procura defender a sua doutrina, dizendo que o mal não tem nenhuma realidade e não é senão um limite e por conseguinte, nenhuma ação é má, senão pelo que lhe falta, sendo bom o que contém de realidade. «Apresentarei, diz ele, como exemplo, o desígnio ou a vontade determinada de Adão de comer o fruto proibido. Esse desígnio ou essa vontade determinada, considerada em si mesma, encerra precisamente tanta perfeição quanto exprime de realidade.»

Spinoza, em seguida, faz ver que a noção do mal é toda relativa, que louvamos nos outros o que reprovamos em nós — o homem acha o ciúme desprezível e o admira nos pombos, e julga cruel a guerra entre os homens, e acha que o combate entre as abelhas é uma prova de perfeição.

Pode-se pois dizer que o mal não existe, e os ímpios exprimem a seu modo a vontade de Deus, mas eles não devem por isto entrar em comparação com as pessoas virtuosas.

Os seres têm, com efeito, diversos graus de manifestação, diferentes graus de perfeição: uns valem mais, outros menos; há pois entre eles diferenças reais, e há razão para estimar o homem de bem, e desprezar o mau, sem que este possa queixar-se nem acusar a Deus. Assim como seria absurdo que o círculo se queixasse, porque Deus lhe recusara as propriedades da esfera, ou a criança que sofre de um cálculo vesical, porque ele não lhe dera um organismo perfeito, pelo mesmo modo um homem, cuja alma é impotente, não pode queixar-se de não ter tido em partilha a força, o verdadeiro conhecimento e o amor de Deus, ou de haver nascido com uma constituição por tal forma fraca, que seja incapaz de conter e moderar as suas paixões. Assim, cada um é o que pode ser, o que a sua natureza quer que ele seja, e esta natureza é uma consequência necessária da ordem universal. Que importa que as nossas ações sejam livres ou determinadas, se são sempre o temor e a esperança que nos dirigem?

O bem que resulta para nós do exercício da virtude e do amor de Deus, quer seja ele dado por Deus como juiz, quer proceda necessariamente da natureza mesma de Deus, é porventura em um ou outro caso mais ou menos desejável? Pela mesma forma, os males que resultam das más ações são menos temidos, porque resultam da necessidade?

Tudo o que acontece é necessário e tudo o que é necessário é bom, excelente e mesmo em seu gênero perfeito.

O homem não é responsável de suas ações, mas não se segue que não deva ser punido e morto, como aquele que, sendo mordido por um cão danado, se apresenta com os sintomas da hidrofobia.

A virtude suprema consiste em conhecer o mundo e ver com vista clara e distinta que tudo o que acontece é necessário, sentir-se necessário no seio das existências necessárias, e querer o mais, querendo a si mesmo. Então nós nos sentimos ligados por toda a eternidade a todas as existências futuras — indispensável anel da cadeia dos seres — e é em nós e por nós que a eternidade é possível e se continua. E não somente todo o nosso ser é indispensável a Deus, mas também cada estado do nosso ser, cada uma de nossas alegrias, cada uma de nossas tristezas o é.

Vemos então todas as coisas sob uma forma de eternidade e nos sentimos eternos.

Da doutrina de Spinoza para a da fatalidade de Diderot, para a do homem máquina de La Mettrie, etc., não há grande diferença a notar, desde que seja suprimida a ideia de Deus, que aliás no sistema de Spinoza se confunde com a da natureza.

Ali também está o gérmen da doutrina materialista contemporânea, sustentada com toda a intrepidez por Moleschott, Hæckel, Büchner, Lombroso e outros, e pela qual se nega que o homem seja livre e responsável por seus atos mesmo criminosos.

Não há ato bom nem mau, diz Spinoza, e o que chamamos mau é simplesmente um ato incompleto e todo relativo, e por que, diz a seu turno Büchner, havemos de responsabilizar um homem que para ter o que comer e satisfazer a outras necessidades imperiosas furta, rouba ou assassina?

O Dr. Le Bon no livro *O homem e a sociedade* adota as mesmas ideias e diz que partindo do princípio fundamental de que se acham colocados debaixo da ação de leis necessárias e invariáveis a formação dos órgãos, a gênese da inteligência, o desenvolvimento das sociedades e a sucessão de todos os fatos, de que a história se ocupa, não é possível admitir o livre-arbítrio no homem, e conclui pela irresponsabilidade de todos os criminosos, visto que, por sua natureza e circunstâncias, eles não poderiam deixar de ser criminosos, e tanta culpa tem um homem em ser bom ou mau, como em ser bonito ou feio, sendo os vícios tão independentes da vontade, como a cor dos olhos ou a forma do nariz.

Já anteriormente procurei mostrar a improcedência dessa tese, que com efeito contraria tudo o que se acha estabelecido na ordem natural e moral, nunca admitindo que o castigo do vício seja o próprio vício e o prêmio da virtude a mesma virtude, o que também levaria a acreditar ou a afirmar, segundo Naville, que não sendo os homens responsáveis por seus atos, S. Vicente de Paulo e Calígula se tornariam moralmente iguais, o que não passa de um absurdo.

Foi esse mesmo sentimento que predominava em Voltaire, antes de adotar a doutrina da necessidade, quando, escrevendo a Frederico II, rei da Prússia, que nutria dúvidas sobre o livre-arbítrio, disse: «dignai-vos, em nome da humanidade, pensar que dispomos de alguma liberdade, porque se acreditais que somos puras máquinas, o que se tornaria a amizade donde tirais as vossas delícias? Que valor teriam as grandes ações por vós praticadas? Que reconhecimento se vos deveria pelos cuidados que tereis em tornar os homens mais felizes e melhores? Como finalmente olharíeis para a dedicação, que se tem por vós, para os serviços que vos são prestados, para o sangue que por vós se poderá derramar?

Que! O mais generoso, o mais afável, o mais sábio dos homens, veria tudo o que se faz para lhe ser agradável com os mesmos olhos, com que se veem as rodas de um moinho girar sobre a água e quebrar-se à força de servir?…»

Há uma expressão, diz Hirn no livro já citado, que ninguém apagará jamais de nossos códigos, nem de nossas constituições sociais, nem das relações de homem a homem: é a da responsabilidade humana. Nem materialistas, nem positivistas, nem *negativistas*, poderão contestar um instante que o título moral, que o lugar que ocupa tal ou tal povo na escala social é tanto mais elevado, quanto essa expressão é melhor

compreendida e posta em prática pelos indivíduos. O que diria entretanto o cético mais endurecido, se alguém tomando ao pé da letra a assimilação do ser vivo com uma máquina, lhe falasse da responsabilidade de nossas máquinas a vapor?

Seja como for, o segundo grupo de partidários do determinismo não ostenta a intransigência e intolerância do primeiro grupo, que leva tudo ao mais horripilante materialismo; mas, negando também o livre-arbítrio, considera todavia o homem responsável pelos atos que pratica, fundando-se para isto em considerações deduzidas da ordem geral do mundo e dos princípios filosóficos de Leibnitz, de Kant e de Schopenhauer, e iniciados anteriormente pelos criadores da Reforma religiosa, de que em grande parte procede a escola moderna dos livres pensadores.

Lutero, combatendo com toda a veemência de suas paixões quase todos os dogmas do catolicismo, diz que em cada página das Escrituras sagradas se encontra a afirmação de que o homem não goza de livre-arbítrio, mas que aquele avisado, pelas palavras da lei de Deus, do que *deve* e não do que *pode* fazer, e conhecendo por elas antes o pecado do que a existência de qualquer força de que possa dispor, estava preso a um dever que o obrigava, pelo que a vontade dele era uma coisa inerte e passiva, que Deus dobrava a seu bel-prazer e, viciada por si mesma e entregue ao demônio, não sofria constrangimento externo, mas levava o homem a pecar voluntariamente, e assim este se tornava responsável por tudo o que praticava.

Era igual a esta a doutrina que pregava Calvino, o qual, como Lutero, só dava ao homem a consciência da volição no momento em que Deus ou o Diabo o levava a querer, sendo Deus quem trabalhava em nosso coração, quando praticávamos o bem, e era Satanás quem trabalhava em nós quando praticávamos o mal, concluindo que o homem pecava necessariamente, mas pecava voluntariamente, pois que as ordens de Deus mostravam o que devíamos fazer.

A doutrina estabelecida por meio desse arbítrio escravo (servo arbítrio, como o próprio Lutero o denomina) sofreu as mais justas e vigorosas impugnações; e não se compreende, sob o nosso ponto de vista, que o homem, dotado apenas da consciência de vontade, esta mesma vontade inerte e passiva, dirigida por Deus ou pelo demônio, pudesse ser responsável por seus atos, quando mesmo para executar o que Deus ordenou em sua lei, se achava para querer na dependência de Deus ou de Satanás. Como fugir das tentações que este nos arma, se não dispomos da mais pequena parcela de liberdade? Em si mesmo Lutero e Calvino deviam ter experimentado o que vale a vontade, armada de todo o poder e toda força, para alcançar o que eles conseguiram em favor de sua doutrina, em que o homem é dirigido pela graça de Deus ou pela autoridade de Satanás. Se aquele o domina, ele pratica o bem, e se este que o empolga e o tem sob o jugo, ele pratica infalivelmente o mal.

A conclusão seria que a virtude, bem como o vício, não dependeriam da vontade do homem, mas de causa estranha. Este não poderia ser responsável do bem ou do mal que praticara.

Sob este ponto de vista, as ideias de Leibnitz são mais elevadas. Deus criou o mundo tal qual existe e que é o melhor dos mundos possíveis; fixou e preordenou com a maior sabedoria, amor e bondade todas as coisas, as quais na ordem física estão sujeitas a leis imutáveis e absolutamente necessárias, mas na ordem moral, em que se agita a

vida psíquica do homem, há uma noção do bem para o qual ele é arrastado pelo influxo da razão; como ser contingente e sensível ele enfim é solicitado a agir por um modo certo e determinado, sob a ação de pequenas impulsões e motivos que lhe passam despercebidos.

Entre duas ações a praticar, o homem não pode certamente ser indiferente a uma ou a outra; ele se decide por uma, segundo a força dos motivos, oriundos da necessidade que domina a todos os nossos atos e exclui assim o livre-arbítrio, com o qual se acharia mudada a ordem das coisas, criando ou destruindo a força dos motivos. Pela contingência do homem, este não pode somente ver as coisas no sentido do bem, e deixa-se levar por impulsos que estão em desacordo com a razão, donde nasce a desobediência que Deus tornou possível no mundo que criou; por isto a falta, culpa ou crime de que então ele se torna responsável merece um castigo.

Leibnitz pois nega o livre-arbítrio e submete as ações do homem ao princípio das leis da necessidade, mas, na sua doutrina, Deus criou o mundo em que tornou possível o bem e o mal, e ao homem deu a razão para conhecer uma e outra coisa e responsabilizar-se pelo que fizesse em um ou outro sentido. Na doutrina a intervenção de Deus não se manifesta por uma forma imediata em nossas ações, mas faz-se sentir por um modo indireto na concepção e realização delas.

Educado nas doutrinas luteranas, Leibnitz não podia deixar de opor-se manifestamente ao livre-arbítrio, mas não tira do homem, como fez Lutero, toda a direção espontanea e inteligente para o bem ou para o mal.

A frouxa liberdade que tende a manifestar-se na doutrina de Leibnitz, toma proporções claras e definidas em Kant, quando admitindo, pelo princípio de causalidade e razão suficiente, o fato de que as nossas ações se realizavam debaixo da influência de causas necessárias, como toda a ordem fenomenal, reconheceu, guiado pela razão prática, que havia um mundo moral, em que a liberdade devia ser admitida, pelo que tratou de conciliá-la com a necessidade, formulando a respeito uma teoria que, na opinião de Schopenhauer, só podia ser concebida por um gênio como o de Kant.

No mundo fenomenal a razão pura reconhece que tudo está sujeito ao princípio da causalidade e tudo é necessário e determinado, mas no mundo moral que se revela pela direção que o homem imprime aos seus atos, à sua vida psíquica, a razão prática reconhece que o homem para se decidir por uma ou outra ação precisa de liberdade ou da faculdade de se determinar por si mesmo, independentemente da coação por motivos sensíveis, somente pela condição de ser inteligível. Essa mesma razão prática faz ao mesmo tempo surgir em nossos corações uma lei que enche a alma de admiração e respeito, iguais ao que inspira a vista do céu estrelado acima de nossas cabeças: esta lei é a lei da moral — o dever — que então se apresenta a nós sob a forma de um imperativo categórico, isto é, de uma ordem que não admite restrição nem condição. Obedecer ao dever, por modo que a máxima do querer possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma lei universal, é exercer a mais elevada função, é agir de acordo com a verdade absoluta, e para obedecer à lei em virtude do respeito à lei, é necessário evidentemente representar a lei, o que somente pode fazer um ente racional.

Os seres racionais são pois os únicos que podem agir segundo a representação da lei moral, visto que são os únicos que têm vontade. Esta é que estabelece o dever e o

impõe a si mesma, sendo, pelo fim a que tende, uma causalidade que pode agir independentemente de toda a causa determinante estranha… Somos assim obrigados, moralmente obrigados a crer no dever e em tudo o que o torna possível.

Mas tudo isso se passa para Kant em um mundo inteligente, pelo que não poderá ser perturbada a ordem invariável do mundo sensível, em que as ações humanas se manifestam no tempo e estão sujeitas à lei da causalidade. Na distinção entre o fenômeno e a coisa em si, é que Kant procura mostrar o sentimento da liberdade, incluído no da responsabilidade, e assim o indivíduo com o seu caráter imutável e inato, rigorosamente determinado em todas as suas manifestações pela lei da causalidade que aparece nos seres inteligentes, sob a forma de *motivos*, é somente um *fenômeno*. A coisa *em si* que lhe serve de substrato é, no momento em que está situada fora do espaço e do tempo, una e imutável, livre de sucessão e de pluralidade.

A essência *em si* é o caráter inteligível, igualmente presente em todos os atos do indivíduo, revelando por suas manifestações o caráter empírico, cuja razão última, inacessível à experiência, constitui o fundo inteligível, isto é, a essência em si do sujeito.

Todas as ações do homem, como fenômenos de caráter empírico, são determinadas, segundo a ordem física, não somente por esse caráter, como por outras causas concomitantes, e sob esta relação não há liberdade; unicamente no que concerne à causa inteligível é que a vontade se torna livre. Kant pois coloca a liberdade fora do espaço e do tempo, em um mundo todo ideal.

Schopenhauer admite a doutrina de Kant em todas as suas partes. Ele sustenta que o livre-arbítrio é um absurdo, um efeito sem causa em que não se deve pensar, e que a ação humana é o produto de dois fatores: o caráter individual e o motivo. O caráter é a essência empiricamente reconhecida, constante e imutável de uma vontade individual, e como esse caráter é em toda ação um fator tão necessário como o motivo, compreende-se o sentimento que nos atesta, segundo Schopenhauer, o fato de que todos os nossos atos emanam de nós mesmos, com esta afirmação — *eu quero* — que acompanha a todas as nossas ações, em virtude da qual todos as reconhecem como suas e aceitam a responsabilidade moral; e assim como para Kant a *realidade empírica* do mundo subsiste concorrentemente com a sua *idealidade transcendental*, pelo mesmo modo, a rigorosa *necessidade empírica* de nossos atos concorda com a nossa *liberdade transcendental*, pois que o caráter empírico, sendo objeto de experiência, é, como o homem inteiro, um simples fenômeno submetido por conseguinte às formas de todo fenômeno — o tempo, o espaço e a causalidade — e regido por suas leis. Pelo contrário, a condição e a base do caráter fenomenal, que a experiência nos revela ser independente, como coisa em si, daquelas formas, e subtraído a toda mudança no tempo, ficando constante e inabalável, formam o caráter inteligível, isto é, a vontade do homem, na qualidade de coisa em si. Assim considerada, ela tem, sem dúvida, a liberdade absoluta por privilégio, fica independente da lei de causalidade, enquanto esta é simplesmente a forma dos fenômenos; mas essa liberdade é transcendental, isto é, invisível no mundo da experiência. Ela não existe senão quando fazemos abstração da aparência fenomenal e de todas as suas formas, para nos elevar até essa realidade misteriosa que, colocada fora do tempo, pode ser considerada como a essência interior

do homem em si. Graças a essa liberdade, todas as ações do homem são verdadeiramente obra sua, não obstante a necessidade que as faz decorrer do caráter empírico, logo que este sofre a ação dos motivos, porque esse caráter empírico é simplesmente uma aparência fenomenal do caráter inteligível, submetido por nosso entendimento às formas do espaço, do tempo e da causalidade, isto é, o modo e aspecto sob os quais se apresenta ao nosso entendimento a essência própria do nosso *eu* em si. Segue-se daí que a vontade é, sem dúvida alguma, livre, mas somente *em si mesma*, e fora do mundo dos fenômenos. Neste mundo fenomenal, ao contrário, ela se apresenta então com um caráter geral inteiramente fixo, ao qual todas as ações devem ser conformes; portanto quando estas são determinadas, ainda com mais precisão, pela entrada em jogo dos motivos, elas devem necessariamente realizar-se de tal ou tal modo, com exclusão de outro.

Para se elevar a essa concepção é preciso, diz Naville, que Schopenhauer admita que o homem exista por si mesmo, e seja a sua própria obra, e neste caso seria difícil conciliar a proposição de que o homem é a causa de sua existência com a de que uma causa primeira é *impensável*.

As sutilezas em que entra Schopenhauer para mostrar que no homem há um caráter empírico sujeito às leis fenomenais e um caráter inteligível de coisa em si com vontade livre, etc., indicam todas as dificuldades que encontra para negar a liberdade, e como não conseguiu esse resultado, procurou conciliar a liberdade com a necessidade, e Kant fazendo essa ingente tentativa confessa o embaraço que tem em fazer intervir a distinção entre a coisa em si e o fenômeno, a fim de resolver a questão da responsabilidade, manifestando Schopenhauer dúvidas sobre a realidade da solução de tal questão.

Negar o livre-arbítrio do homem na realização de suas ações, para admiti-lo como concepção ideal, a fim de que aquele se sinta responsável por elas, e de sua liberdade surja a lei do dever que se eleva até ao imperativo categórico, é confessar o que é próprio de um nobre espírito, como o de Kant, a necessidade de dar valor à obrigação moral — única que mostra ao homem o caminho do bem e o meio de evitar o mal.

Em todo o caso a antinomia entre o determinismo e a liberdade persiste para todos os espíritos que não se deixam levar por conceitos dogmáticos dos materialistas, nem por sutilezas metafísicas, não se podendo conceber que possa ficar sujeito a qualquer responsabilidade o que é necessitado e determinado.

Livre, posso ser responsável por minhas ações, mas levado por causas estranhas à minha vontade, quaisquer que sejam os motivos, devo também escapar a qualquer responsabilidade. A lei moral me obriga, mas não extingue a minha liberdade; e se cumpro o meu dever, tiro daí essa satisfação íntima que me eleva aos meus próprios olhos e me incita à prática do bem, e posso assim concorrer, quer direta, quer indiretamente para o bem geral ou do meio social em que vivo. O dever por si só de nada serve, se ele não estiver adstrito à lei moral do bem que nos obriga, mas sem constrangimento ou sem afetar o livre-arbítrio. Sem este, o imperativo do dever é, segundo Fonsegrive, ou inútil ou absurdo: inútil no caso em que fôssemos forçados a fazer tudo o que ele ordena; absurdo no caso em que fôssemos forçados a não fazer o

que ele ordena. Se é inútil dizer: cai, a uma pedra, abandonada a si mesma, é absurdo dizer-lhe: não caias.

Fora mesmo da moral, e na prática ordinária da vida, não se poderia explicar, sem o livre-arbítrio, tudo o que se refere às relações sociais.»

Somente a lei moral é capaz de nos imprimir na alma a ideia da solidariedade do bem, e dirigindo neste sentido o livre-arbítrio, faz com que as tentações, que este sugere ao homem no sentido exclusivo do gozo material, sejam destruídas, e por este modo possa a virtude manifestar-se com todo esplendor e elevar-se até a santidade, ou até a ideia de um ser puro e perfeito em sua essência — a quem chamamos Deus!

No determinismo a vontade é inteiramente suprimida, e o homem, submetido às leis da necessidade, só é contido em seus impulsos pelo receio e medo do castigo; o bem que possa praticar não é espontâneo, mas determinado por sua própria natureza e resultante do caráter e das circunstâncias em que se acha, de suas sensações e ideias.

Ainda que o determinismo não negue que se possa ter ideia da lei moral e possuir o sentimento da obrigação, todavia isto não é considerado senão como meio para ser posto em presença de outros móveis, sem que seja certa a sua influência na produção da ação. Na opinião dos deterministas as leis civis são, sem dúvida alguma, necessárias, mas somente como motivos de determinação no cumprimento das obrigações. A mesma coisa se dá em relação às promessas, exortações, conselhos, súplicas, que somente fazem nascer na consciência motivos de agir, resultante daí ou de sua ação uma influência determinante.

Tudo isto é justo e lógico no sentido do livre-arbítrio que implicitamente ali se acha contido, mas no sentido determinista o que deve acontecer está determinado, tanto no presente como no futuro, por isto as leis civis e penais são instituídas para a defesa da sociedade e como meio de incutir o receio e temor, castigar o delinquente que então deve, não obstante a doutrina, ser sequestrado e até punido com a pena de morte, pois que a regeneração moral, segundo a doutrina determinista, é impossível, pelo princípio de que quem rouba uma vez, roubará sempre: *voleur un jour, volera toujours* — provérbio adotado por Schopenhauer, que vê nas leis uma ameaça da penalidade, tendo por fim constituir um motivo contrário, destinado a tornar oscilantes no espírito do homem as seduções do mal.

O determinismo despoja o homem de suas mais elevadas faculdades, para deixá-lo abandonado às necessidades dos instintos, e, como no sistema epicurista, o gozo e prazer são os verdadeiros móveis das ações humanas, o que é sustentado por Büchner, quando diz em seu conhecido livro *Força e matéria*: em todos os tempos o homem procurou os gozos materiais; não há, debaixo deste ponto de vista, outra diferença entre o presente e o passado senão na sinceridade mostrada na aquisição de um tal resultado. Em realidade pensa-se e trabalha-se sempre pelo mesmo modo, e ninguém hoje procura a privação, quando pode procurar o gozo…

Mas, com justeza observa Naville: «há nesse conceito um grave erro de lógica, passando-se de uma afirmação, que pode ser verdadeira em sua generalidade, a uma afirmação especial que é falsa; e assim, porque todos os homens têm cabelos não se segue que todos tenham cabelos louros. Pelo mesmo motivo não se tem o direito de

passar da ideia que todos os homens procuram o gozo para a ideia que todos procuram os gozos materiais.

Será difícil fazer admitir que os mártires de todas as crenças, de todas as causas ideais, tenham tido em vista um gozo material, quando se vê que eles procuravam a realização de um gozo espiritual ou moral… Büchner calunia com isso a natureza humana e a si próprio, porque será justo supor que ele conhece e aprecia as delícias das pesquisas científicas.»

Concluindo diremos que o determinismo não resolve a questão da responsabilidade moral com a negação do livre-arbítrio, e cria para sair das dificuldades uma teoria da conciliação da liberdade com a necessidade, na qual se vê fulgurar o gênio do grande filósofo de Königsberg, mas que gira em uma esfera tão abstrata que nem mesmo os seus defensores chegam a demonstrar a realidade na vida ordinária ou a sua aplicação aos atos que praticam.

CAPÍTULO VI
A moral

Pensar, sentir e querer formam a personalidade humana, mas quem a faz sobressair, a torna completa e a transforma em individualidade consciente é a moral ou o princípio pelo qual o agente pensante, sensível e volitivo põe em ação todos os elementos constitutivos de sua natureza, dirige e encaminha a sua vida psíquica e social, tendo por bússola o dever.

Assim como o pensamento, o sentimento e a vontade têm as suas leis de manifestação, a moral envolvendo a natureza e a vida inteira do homem em toda a sua complexidade tem igualmente as suas leis e um objetivo de grande valor. As leis se caracterizam pelo *dever*; mas em que consiste esse dever, e qual é o seu objeto?

É o que tratarei de expor com a clareza que me for possível; mas antes de tudo, é preciso fazer ver donde procede o dever ou qual é a sua origem, e por que modo ele pode ou tem de ser cumprido.

O ente humano ao nascer, frágil e débil para obedecer, pelos seus aparelhos orgânicos, às determinações do espírito e envolto nas fachas de extrema sensibilidade, não revela a vida senão por movimentos ligados ao instinto de conservação, constituído exclusivamente pela nutrição e atos que daí decorrem. As sensações que experimenta e as impressões que recebe se traduzem por movimentos puramente reflexos.

Mais tarde, com o desenvolvimento de seu organismo e do sistema nervoso congênere, ele começa por fixar os objetos, dando indício de percebê-los, e entra na fase psíquica caracterizada pelos *perceptos*, passando depois à que Romanes deu o nome de vida dos *receptos*, porque a criança recebe a impressão do objeto e como que procura distinguir a sua qualidade e forma, e concentrar a atenção que pouco a pouco é revestida de certo grau de inteligência com reflexão ou sinal de julgamento e vontade, donde emerge o *eu*, que se afirma gradualmente pelos *conceitos*. O indivíduo já se sente dotado de uma vontade que ele procura pôr em ação, mas no seu próprio corpo parece encontrar resistências para as suas manifestações. Ele então é levado por um esforço próprio a vencer essas resistências, dizendo *eu* quero, *eu* desejo, e esse esforço, dotado assim de vontade, constitui expressamente, como diz Maine de Biran, o princípio e a base da individualidade, da personalidade — do *eu* — o fato primitivo do senso íntimo, enfim a consciência de si mesmo, pela qual o *eu* procura distinguir-se do *não eu*.

Mas o indivíduo não é o resultado de uma criação específica e isolada: ele nasce com uma natureza, cujos elementos representados por tendências, disposições, inclinações, desejos, a que se ajuntam os instintos da parte animal, procedem, em grau mais ou menos pronunciado, da herança, e tudo isto deve entrar na trama de suas manifestações morais e revestir um caráter mais ou menos acentuado, segundo as modificações que aqueles elementos sofreram no curso da vida, e as influências que receberam durante o desenvolvimento do indivíduo, em que domina com mais saliência um sentimento profundamente egoísta, em tudo o que quer e deseja obter. Todavia ele começa a sentir que há coisas alcançadas e obtidas que lhe causam um bem e certa

satisfação de que participa a sua natureza, e recebe também a aprovação da coletividade de que faz parte e de todos que o cercam e com os quais convive, e há ações que lhe causam certa opressão e constrangimento e até pena e repugnância, que o levam a ocultá-las quando as tem realizado, porque de outras vezes foram desaprovadas pelos seus progenitores e conhecidos.

Essa distinção entre o bem e o mal começa desde a primeira infância, acompanhada do sentimento da responsabilidade, e é assim que a subtração de um objeto mesmo insignificante é feita com certo cuidado e geralmente negada, e a criança denota visivelmente perturbação do espírito, quando a falta vem a ser descoberta. A criança usa de subterfúgio para explicar a sua falta e fica satisfeita, quando pode justificar-se ou foi desculpada.

Por uma intuição evidente ele chega ao conhecimento que há ações boas e ações más, que há um bem e um mal, que o bem atrai e agrada e o mal ofende e prejudica, e sente em si uma vontade, que pode sem peias dirigir em um ou em outro sentido, mas também uma força especial que emerge do fundo de sua natureza, de sua consciência ou de sua razão, que imperativamente lhe indica que *deve* e tem mesmo a obrigação de encaminhar as suas tendências, aptidões, inclinações, inteligência e vontade exclusivamente para o bem, porque este é útil e agradável não somente a si como aos outros a que está ligado por princípios de respeito recíproco, de solidariedade e de interesses, o que faz com que os seus atos reflitam sobre a coletividade de que faz parte, como os desta refletem sobre ele.

É daí que nasce a lei do dever impondo imperativamente ao homem a obrigação de procurar o bem no bem do todo a que pertence, ou de não praticar, segundo Kant, um ato ou ação que seja contrária, na medida das forças do agente moral, à lei do dever e aos ditames da consciência e da razão, certo de que, se praticar o mal, quando devia praticar o bem, incorre em responsabilidade e no castigo adequado.

A lei do dever é uma lei manifesta da unidade moral, e se acha por tal modo impressa na natureza humana e na consciência universal, que no pensar daquele grande filósofo, o seu valor subia ao ponto de chegar-se pelo conhecimento dela à ideia bem explícita da existência de Deus, o que não se alcançava pela simples contemplação do universo, nem pelos meios, aliás admiráveis, indicados por Descartes, porquanto este fazia partir o conhecimento de Deus da diferença entre a nossa natureza contingente, imperfeita e finita e a ideia de uma natureza infinita, perfeita, de um Ente eterno, imortal e onipotente, esquecendo-se assim da consciência que pelo espírito nos eleva a um Deus da lei moral, da liberdade e santidade suprema.

O dever é o verdadeiro princípio da moral, e o seu objeto é o aperfeiçoamento do ser pela prática do bem, que é também o fim a que deve tender a natureza humana, e como nada se produz na humanidade tornando-se um elemento essencial, um atributo da humanidade, que não se ache, diz Secrétan (*Princípio da moral*), contido virtualmente no animal, na célula, na poeira atômica, no gérmen invisível da humanidade, o dever moral para ser um atributo geral deve ser inato no homem.

É lamentável, mas o fato de que os atos maus de uma coletividade humana sejam em outras tidos por bons e admissíveis, não destrói o princípio e o fim da lei moral, e tudo depende da má aplicação que desta se fez, amparada pela perversão dos

sentimentos e de uma vontade inconsciente e avassalada por instintos baixos e egoísticos. Em todo o caso, mesmo nessas tribos bárbaras e selvagens, há virtudes a que se dá apreço, vícios que se reprovam, não se desconhece em absoluto o bem, e não se confunde este com o mal, havendo regras de conduta que são observadas com grande cuidado e não podem ser transgredidas impunemente.

Não resta dúvida que existe, como diz F. Bouillier, «uma lei moral universal, que há regras de conduta humana que não flutuam ao azar dos tempos, dos lugares, das circunstâncias, dos interesses e das paixões, que há regras constantes que, desde que se conhece a história da humanidade, se acham presas à alguma coisa de fixo e imutável.»

Há sem dúvida diversidades e mesmo contradições nas ideias morais entre os povos antigos e modernos, entre os bárbaros e selvagens, e os homens civilizados; todavia descobre-se claramente através de todas essas contradições um acordo sobre alguns pontos fundamentais e como uma espécie de tradição moral, uma espécie de rastilho luminoso de ações universalmente reputadas boas, belas, heroicas, que sempre brilharam através dos séculos mais bárbaros e de todas as revoluções políticas e sociais, podendo-se assim compor uma *Moral em ação*, tirada de toda a história, com traços admiráveis em todos os tempos, em todos os lugares, em todos os povos. Quanto às variações e ao desacordo inegavelmente existentes, eles têm dependido mais do império das circunstâncias e das paixões do que da ausência de uma regra uniforme. Esta regra tem existido, continua a existir, ainda que mais ou menos compreendida, mais ou menos desconhecida e violada por indivíduos e mesmo por povos inteiros. Todos os olhos não são igualmente abertos à luz, todas as vontades não são dóceis à lei, e porventura pode-se daí inferir que não há uma mesma luz, e não haja uma mesma lei para todos?

A lei moral ou do dever está impressa na natureza humana e tem o seu fundamento na consciência que proclama e nos afirma, sem o menor constrangimento na liberdade, a obrigação a que estamos sujeitos não só para conosco, como para com os nossos semelhantes, a fim de que seja respeitada a nossa personalidade, assim como sentimos que devemos respeitar espontaneamente a dos outros, surgindo de tudo isso ou do próprio dever a intuição do direito e da justiça. É o imperativo categórico, segundo Kant, que cria o dever, e este uma vez criado cria a seu turno o direito.

A noção da ordem moral, diz Secrétan, «assenta sobre a liberdade, que será a lei do mundo espiritual, do verdadeiro mundo. Há atrás de nossa natureza aparente um ato intemporal ou eterno de liberdade, que faz de nós o que somos. Não compreendemos, é verdade, em que consiste este ato; todavia afirmamos a sua existência, porque somos obrigados a admiti-lo, para conservar na lei do dever a sua autoridade, do contrário, seríamos forçados irresistivelmente a dissolver a consciência moral em uma vã fenomenologia e considerá-la como uma ilusão do espírito. O dever é pois o fiador do mundo inteligível e seu revelador. O dever é o laço, o eixo, é a certeza da obrigação moral, que nos garante de tudo o mais. Se o dever é mais certo do que o resto, não é pelo efeito de uma necessidade psicológica. No mundo nada nos impede de suspeitar que essa voz da consciência, muitas vezes importuna, é uma voz que não nos engana. Não; o que faz a certeza superior, original do dever e o verdadeiro fundamento de toda a certeza é simplesmente porque ele é o dever. Pode-se discuti-lo, mas não se deve, eis o

segredo. O pesado arcabouço do mundo não repousa sobre um rochedo, mas sobre o éter, e se creio na liberdade, é livremente.»

O dever tem o seu apoio na vontade que, má e depravada o destrói como agente moral, e o eleva e provoca os melhores resultados e dá lugar às mais nobres ações, quando é boa, dócil e submissa à razão, e à lei a ele inerente. Mas quem imprimiu em minha natureza, em minha consciência essa lei que é o princípio e fundamento de qualquer moral e se impõe por seu caráter de universalidade, apesar das denegações de Büchner e de seus sectários, a todos os espíritos?

O dever não poderia ser criado por mim mesmo ou ser um simples produto de minha natureza, porque esta, formada de tendências, inclinações e instintos herdados e desenvolvidos no meio que me cerca e sob o peso de milhares de influências, não encontraria, pela fragilidade de sua base, obstáculos para escapar à lei da obrigação, se não houvesse uma voz que desde o aparecimento e desenvolvimento de minha razão, me advertisse que, junto à minha razão individual, havia a razão universal que, como diz Caro, «governa e anima o mundo; que eu não podia tirar de minha própria natureza a lei de meus atos, mas viver conforme a ordem, ordem realizada na natureza, princípio de justiça na alma, de beleza no corpo e de harmonia no universo.»

Deste modo, o princípio do dever ou da lei moral não podia ser estabelecido na natureza humana, como bem demonstrou Secrétan, senão por Deus.

Bouillier julga, pelo contrário, que se deve colocar no homem e não em Deus o fundamento imediato da lei moral, e que esta não é, como sustentava Kant, uma concepção ingênita do espírito humano, uma pura forma do entendimento, visto ter o imperativo categórico um caráter abstrato que se perde no vácuo, não se sabendo por que razão prescreve certas coisas e proíbe outras por um modo tão absoluto, deixando na dúvida se há alguma coisa de bem e de mal em si, de que o imperativo categórico seja o órgão e intérprete. Em todo o caso não seria uma obediência racional mas uma obediência cega; por isto conviria muito para tornar mais clara e sensível a autoridade da lei moral, descobrir, não a origem mais alta da lei, porém a que decorre diretamente para nós e ficando em nossa natureza, onde reside, sendo nós mesmos o seu conteúdo, não no que temos de inferior ou propriamente animal, mas no que em nós existe de superior, no que forma a constituição essencial do homem, daquilo que serve para se deduzir, como disse Jouffroy, o seu fim que é idêntico a seu bem, para o que não podem entrar na realização deste, com a mesma igualdade, todas as inclinações que não caracterizam propriamente o homem e deixam de revelar o seu elemento racional ou a tendência ao aperfeiçoamento. E assim, ainda que não se possa, em relação aos deveres morais do homem, excluir o nome de Deus, todavia longe de admitir que toda a obrigação dependa diretamente da natureza de Deus, ou de uma ordem dada por este, deve-se, pelo contrário, ter como certo que, por um modo direto e imediato, só obriga ao homem o que é humano e se nada de humano obrigasse ao homem, não seria sobre este que se dirigiria e se manifestaria a obrigação, nem esta teria intermediário, caminho e órgão para chegar à consciência e ser interpretada. Com isto não se transforma o homem em um princípio independente e sem causa, nem se nega a eficácia dos socorros tirados da crença em Deus, dos sentimentos religiosos e das forças como que auxiliares que tão poderosamente facilitam as almas na prática de suas máximas e de todos os deveres para

com o próprio Deus, podendo o homem como homem realizar as virtudes humanas, caracterizadas pela prudência, justiça, força e temperança.

E. Caro sustenta, na minha opinião, com todo o fundamento, contra Proudhon, e todos os moralistas que se intitulam independentes e seguem em parte como Bouillier a doutrina da moral procedente das leis criadas pela natureza humana, que com efeito não pode obrigar o homem o que é de origem humana, pois que a obrigação não começa senão onde intervém alguma coisa — ideia ou lei — que seja superior ao homem. Encontro em mim, diz ele, uma lei que não fiz e que não pude tirar dos fatos, antes os julga com uma autoridade sem apelo, uma lei por conseguinte superior à experiência, de que a experiência bem podia ser a ocasião, mas não a origem. Não é um fato, por mais geral que seja, nem uma indução por mais extensa que pudesse ser, que gozaria do poder de proteger e sancionar a minha liberdade e imprimir-lhe o selo de uma inviolável dignidade.

Aqui as induções metafísicas se apresentam por toda a parte com uma força irresistível. Como explicar a presença dessa lei em mim? Como admitir que ela se acha de acordo perfeito com todos os elementos de minha natureza, com a minha razão, constituída para compreendê-la, e minha vontade feita para praticá-la? Esse conjunto de disposições e de acordos não é ele mesmo um fato bem significativo, ou, antes, uma causa final de ordem mais elevada, sendo a lei a revelação natural e como que o pressentimento de uma ordem superior?

A moral, tanto como a consciência, não poderia ser uma criação da natureza humana, e quando digo moral, digo consciência, e sem esta aquela não existe, e sem moral não há consciência. Ambas têm uma origem mais elevada, ainda que ambas possam sofrer eclipses e qualquer desvio, dependente da vontade e da própria liberdade, em cujo fundo o dever assenta as suas raízes.

Mas o homem, seguindo a lei do dever que se traduz pelo imperativo categórico, em vez de sofrer um constrangimento humilhante ou jugo tirânico e servil, como dizem os inimigos da moral, sentirá, pelo contrário, no caráter necessário e lógico da lei uma obrigação *sui generis*, que se impõe, como diz Caro, «à atividade livre, mas respeitando-a, que a submete à evidência do princípio, mas sem aniquilar a possibilidade da escolha contrária, livre necessidade ou antes necessidade tal que pode subsistir em um ente livre, senhor de si mesmo debaixo dessa lei, capaz de violá-la e até de não admiti-la.

Não há escravidão, pois que o homem fica na posse de todo o seu ato, mesmo debaixo do golpe da evidência, nem humilhação, porque o homem sofre humilhação, mas é quando se subtrai a essa lei para obedecer a outros motivos e sujeitar-se a tiranias estranhas à sua verdadeira natureza, à sua dignidade, à sua verdadeira liberdade. É então que ele se humilha, porque se diminui.

Não somente a lei moral respeita o homem, mas aceita e obedecida, ela o engrandece e o eleva, arrancando-o ao império do egoísmo e dos sentidos.

Longe de ser uma nota de baixeza, para nós, a obediência à justiça nos confere uma dignidade, porque ela é uma libertação.»

No seu estudo sobre o caráter das histéricas, sonâmbulas e catalépticas, o doutor Pedro Janet chega à conclusão de que a moral não é uma coisa natural, mas sim o

resultado da inteligência humana, pois que a ideia do bem e a ideia do dever são relações abstratas, julgamentos, verdadeiras descobertas; para concebê-las, é preciso reunir em um mesmo pensamento um grande número de termos em aparência estranhos — a ideia do ato presente, de suas consequências futuras, mesmo longínquas, o pensamento de outros homens, de sua semelhança mesmo conosco, de seus direitos, etc.

Por ser um conhecimento de ordem abstrata, nem por isto a moral deixa de fazer parte da natureza humana, onde a inteligência não cria, mas descobre as leis que a regem. Mentir e fazer mal é deturpar a ordem da natureza e esquivar-se à lei moral que surge dali para chamar o homem, pela obrigação, ao cumprimento do dever e fazê-lo ver que todo o ato, que a liberdade o leva a praticar no sentido do mal, se traduz por uma perturbação íntima mais ou menos aguda, um sofrimento interno, uma ofensa à dignidade própria e alheia — a que se prende pela solidariedade moral — ao passo que essa mesma liberdade, encaminhada no sentido do bem, desperta satisfação e prazer ao próprio agente e à coletividade de que faz parte.

O bem está na ordem da natureza e não me parece ser um produto da inteligência. Esta o concebe pelo resultado, mas não o cria, porque o bem é um dever augusto e sagrado que se acha na lei moral da obrigação, fundada na necessidade de respeitar a liberdade de outrem, para que a nossa seja também respeitada, donde nascem o direito, a justiça e o aperfeiçoamento do homem que cria a virtude, o heroísmo, a santidade e tudo o que se considera como o supremo e sublime esforço da natureza humana.

A inteligência descobre as verdades morais, mas não as cria. Pode mostrar a sua sublimidade, o seu valor na conduta do homem, aperfeiçoá-las, mas não apresentá-las como produto seu.

Não é também a inteligência em si que nos ensina o respeitar a lei do dever, nem são os fatos que nos ensinam. Esse respeito será sempre, como diz E. Caro, uma das provas mais fortes de sua origem. É em lugar mais elevado do que a realidade humana perturbada por tantos erros e crimes que se deve procurar a origem superior dessa lei e a razão desse respeito misterioso que ela obtém de nós e que recusamos à necessidade mecânica dos fatos.

A religião não é a condição essencial da moral, e temos a prova disto nos povos bárbaros e selvagens em que se manifestam ideias morais, sem sistema religioso ou sem princípios racionais de qualquer religião; mas é um dos seus mais sólidos fundamentos.

Epicuro e os sectários de sua doutrina estabeleceram a moral em certos princípios, sem que absolutamente a ligassem a qualquer doutrina religiosa, abolindo mesmo a menor fé em Deus, como base de concepção moral.

Sócrates, entre os antigos filósofos, foi um dos primeiros a fazer a emancipação das consciências presas às leis ditadas pela classe sacerdotal de seu tempo.

A moral chamada independente bem como a moral que se intitula científica não se funda senão na exclusão completa de qualquer ideia de religião e principalmente da religião católica, e mesmo de Deus, tanto mais quanto na opinião desses moralistas, para se estabelecer a teoria dos direitos e deveres do homem, não se tem necessidade e é até prejudicial que ali entre qualquer concepção metafísica sobre a natureza, origem e destino do homem.

A história da humanidade está aí para mostrar que se pode formular qualquer sistema moral, sem base religiosa, mas a sua morte não se fará esperar, desde que dele for excluída qualquer coisa referente à origem, à natureza e ao destino do homem, e ninguém poderá sustentar, diz E. Caro, «que o problema moral seja resolvido pelo mesmo modo, sem que o sentimento do dever tome a mesma direção, segundo a vida pareça ao homem um acidente efêmero no seio da ilusão infinita, ou segundo a ele se apresente como uma prova, uma iniciação gradual ao seu destino e um noviciado da imortalidade.»

Sem ter em consideração os fins superiores da humanidade, o seu destino, e sem admitir que a ordem neste mundo pela justiça e virtude seja incompleta se não for ligada a um sistema de fins, onde ela termine, depois das contradições e os escândalos deste mundo, nem a um Deus, pelo qual esse sistema de fins e esta ordem definitiva se realize, não se conseguirá nunca, segundo Kant, realizar a harmonia da virtude e da felicidade, que somente se torna possível pela existência de um Deus dotado de atributos que deem a representação real desse bem soberano.

Se a religião não é a condição essencial da moral, nem por isto se poderá negar a grande influência que aquela tem sobre esta, influência tanto maior quanto mais pura é a moral que ela prega e sustenta; por isto é que o cristianismo, encerrando a mais sublime doutrina moral, levou os povos e nações que o abraçaram no ocidente ao grau de civilização e de progresso que ali se observa, com esse espírito de fraternidade, de amor e caridade que não têm proporcionado as outras grandes religiões como o budismo e o islamismo.

O próprio Stuart Mill, que aliás não concebe a moral, senão com um meio utilitário, não deixou de dizer que o sentimento de se depender de um ser perfeito exerce um grande poder e influência sobre a vida moral.

Se esta confissão bem demonstra a ligação que há da moral com a concepção de Deus e de nosso destino, como é que poderemos dirigir convenientemente as nossas ações e fundar as regras de nossa vida fora de qualquer especulação sobre a existência de Deus, de um sistema de relações do homem para com o seu criador, e dos problemas concernentes à imortalidade da alma e uma vida futura, e à realidade de um juiz e legislador supremo, indispensável à sanção exterior e ainda indispensável à própria moral?

O problema moral se acha pois dependente da solução de outros problemas do domínio filosófico e de dados metafísicos, porquanto se trata antes de tudo do homem e de questões concernentes à razão, à sua essência e às suas leis.

Como poderíamos, sem o concurso desses elementos, conhecer que o homem se acha preso ao dever por uma lei a que não pode subtrair-se, sem incorrer na responsabilidade, filha da vontade e da liberdade moral? E que meio mais valioso do que a religião, pelos elementos que entram em sua composição e assuntos de que se ocupa, poderá dar à moral uma direção mais adequada à natureza humana e espalhar mais viva luz sobre o valor absoluto das verdades morais, representadas, como diz Ollé-Laprune, pela lei moral, liberdade moral, existência de Deus e vida futura?

Todas estas verdades revestem um caráter tanto mais puro, quanto mais elevada é a civilização de um povo. Verdades morais e verdades religiosas são uma e mesma coisa.

Como, a menos que tenha uma origem superior, poderia o dever prender-me ou sujeitar-me ao cumprimento de uma lei e sentir por ela uma inclinação de que somente podem desviar-me o mau uso de minha liberdade, as minhas paixões, os meus instintos egoístas e o esquecimento do que me foi prescrito pela minha religião, toda fundada no amor, na virtude e caridade?

Por que motivo indivíduos e povos de religiões as mais diversas, ou sem religião positiva, sem fé em um Deus dotado de certos atributos, sentem-se presos à mesma ordem de deveres, se estes não passam de uma manifestação das tendências e inclinações naturais dos indivíduos, quando essas tendências e inclinações apresentam tanta diversidade?

Se o dever surge das nobres qualidades de que o homem possa ser dotado, é o caso para se inquirir quem criou uma tal natureza, ou deu ao homem uma consciência, como guarda da lei moral, e que não a despoja de seu caráter sagrado nem a deixa entregue às variações do capricho de cada um?

Do dever tira o homem todas as regras, que o levam a respeitar-se a si mesmo e aos seus semelhantes, a trilhar o caminho da perfeição, a ser honesto, probo, justo e sensato, elevar-se à virtude, ao heroísmo e à santidade, a ser bom, isto é, a não provocar o mal em pessoa alguma, auxiliar e amparar os fracos e inocentes, e a protegê-los, e chegar pelo amor e virtudes à caridade que, na expressão de Pascal, valia mais do que o mundo com todas as suas grandezas e que era a suprema grandeza do cristianismo.

A história aí está para nos fazer conhecer que, por mais sinceras e úteis que sejam certas doutrinas sobre a direção que o homem deve dar a sua vida, só a moral que se prende ao conhecimento de Deus, à ideia da imortalidade da alma e à da vida futura e se consubstancia nos mandamentos da lei revelada por Deus a Moisés e no grandioso sermão de Cristo na Montanha, é que tem dado verdadeiros heróis e santos, e podia fazer com que S. Vicente de Paulo levado pelo amor do próximo criasse a sublime instituição das Irmãs de caridade.

A moral não é somente, como o seu nome indica, a ciência dos costumes individuais e grupos sociais, mas é ainda a ciência que nos indica por suas leis o modo de chegarmos à perfectibilidade.

Qualquer que seja a ideia que se faça do bem, do justo e do honesto, há sempre um critério que faz conceber o bem absoluto e admitir que moralmente o homem pode chegar ao cimo das mais heroicas virtudes.

O interesse de ordem inferior, a política firmada na pretendida salvação pública, podem supor que o mal que fazem é um bem, a crueldade feroz um grande benefício, embotando a consciência individual e dos governantes, mas nada disto destrói os princípios fundamentais da moral, que como moral permanece com as suas leis inflexíveis e nos leva a curvarmo-nos às virtudes de Sócrates e de Catão, à pureza imaculada e divinal de Cristo, aos atos de abnegação, de heroísmo, de santidade e beatitude dos que afrontaram, impávidos e iluminados por uma fé ardente, as torturas e martírios em defesa da religião que haviam abraçado.

O bem e o mal, o vício e a virtude podem dormir o mesmo sono, mas, ao despertarem, o bem e a virtude refulgem em uma auréola de sublime grandeza, sempre prontos ao sacrifício e à abnegação, ao passo que o mal, o vício e o crime sentem-se repelidos, fogem da vista de todos e vivem envolvidos nas dobras sombrias de uma consciência depravada.

Pela obediência à lei moral, o homem conhece e trata de zelar a sua honra — sentimento tão ridicularizado por Schopenhauer e Max Nordau —, de respeitar o seu juramento e de praticar, às vezes, com a maior espontaneidade os mais admiráveis rastos de heroísmo, sacrificando a sua vida por amor de outrem, emocionando até às lágrimas e provocando os mais estridentes aplausos e o maior entusiasmo nos que assistem a tais atos de abnegação.

São ainda as leis morais que fazem com que o homem compreenda melhor o seu destino, modere as suas paixões, sacrifique prazeres e até a felicidade, e dirija as suas aspirações para a aquisição de um bem que a virtude lhe mostra no seio de Deus.

É a isto que Kant deu o nome de *deveres de virtude*, pelos quais o homem voluntariamente glorifica as suas obrigações ao ponto de sacrificar às suas paixões certos prazeres e a própria felicidade, como meio de aperfeiçoamento de si mesmo e expressão ideal da moralidade.

A moral não deixa de ser a ciência do dever, porque há uma multidão de consciências que vivem, segundo notável escritor, bem tranquilas sob o peso de suas quotidianas prevaricações; e ainda que certos crimes e certas infâmias possam agitá-las, nem por isto deixam com menos embaraço e remorso de praticar atos graves e vergonhosos.

Foi por isto mesmo e por uma verdadeira intuição que se concebeu a necessidade da sanção que, para Kant e Victor Cousin em suas *Lições sobre o verdadeiro, o belo e o bem*, tem grande valor demonstrativo da imortalidade da alma, visto que somente assim o homem poderia continuar o seu progresso para o aperfeiçoamento do que a razão lhe faz um dever.

Seria preciso que se pudesse confundir o vício com a virtude, o bem com o mal, para que das profundezas da natureza humana não surgisse o grito da necessidade de uma recompensa moral para quem pratica o bem e de uma reprovação ou pena para quem infringe as leis morais.

O vício, sob qualquer forma, revolta; a virtude exalta e recebe o culto dos corações honestos, e a ideia de que esta deve ser recompensada e aquele castigado aparece em todos os povos como expressão de uma verdade racional e semelhante à da crença na existência de Deus e imortalidade da alma.

A sanção constitui assim um outro fundamento da moral, e sem ela esta seria, por mais que digam os filósofos naturalistas e evolucionistas, uma ilusão, um simples modo de manifestação dos costumes do homem, podendo o vício alçar o colo e o mal passar triunfante, e convertendo-se a coletividade humana em um covil de animais entregues a seus instintos, sem amor, sem justiça e sem direitos que não sejam emanados da força.

Há um Deus, julgador supremo, há uma Providência superior; eis o grito que solta o peito humano, quando uma série de atos infames e aviltantes tem sido cometidos

com denegação da justiça e desrespeito à dignidade e à vida humana, e entretanto não receberam o merecido castigo neste mundo, em que a inocência e pudor podem ser ultrajados, e os mais hediondos crimes conseguem passar incólumes e impunes.

O sentimento do bem, do justo e do honesto existe arraigado e implantado na natureza humana e não serão tanto o horror e medo exagerado da pena e desejo de obter aqui ou ali uma recompensa, como a compreensão clara do valor das leis morais na direção da vida, que levarão os homens a praticar atos sempre dignos, honestos e até virtuosos; por isto, o receio nas naturezas que sabem dispor da vontade e fazer um bom uso da liberdade, é que o bem se ressinta de alguma falta ou seja incompleto, e que a consciência venha a cada instante lembrar que não cumprimos como devíamos os nossos deveres de ente racional e cometemos infrações contra os preceitos da nossa religião e do nosso Deus, não tendo a sanção deste.

Os maus querem ser surdos à voz da consciência para continuarem no vício e calcarem aos pés as obrigações ditadas pelas leis do dever e da moral, mas a cada instante são assaltados de surdas inquietações ou de remorsos, passam uma vida subjetivamente tormentosa entre dúvidas e sobressaltos, principalmente se ainda não afogaram nos crimes, infâmias e imoralidades a crença na existência de um Deus. Essa consciência não desaparece de todo, ou dela ficam traços mesmo no homem mais degradado, e é ela que chama muitas vezes o homem ao cumprimento do dever, só por amor ao dever.

Kant elimina de sua severa moral a ideia de que o bem deva ser praticado com o desígnio de se receber qualquer recompensa em outra vida, mas não nega e antes mostra que o dever e a virtude, tendendo a aperfeiçoar e a retificar a nossa natureza, nos aproximam mais de Deus e de um mundo em que brilha a luz sublime da verdade.

Pascal, em seus *Pensamentos*, desenvolve a questão da moral sob um ponto de vista filosófico admirável, mostrando que o homem sendo obrigado a admitir pelo menos a possibilidade de uma vida futura, deve sujeitar o seu espírito às mais rigorosas leis morais, e só por este meio poderá ter uma consciência tranquila e receber a felicidade e ventura eternas no seio de Deus, como prêmio de suas virtudes.

Insiste-se e acrescenta-se, diz Caro, «que não somente essas ideias de sanção, de fim e de destino são absolutamente incertas, mas é útil e salutar que isto assim seja. Esta incerteza é a condição necessária do desinteresse moral. Se a vida futura fosse demonstrada, se Deus fosse evidente, onde estaria o mérito de praticar o bem? A justiça e a virtude deixariam de ser meritórias e se tornariam mercenárias. A moralidade não existe, senão quando todo o elemento egoísta e interessado tem desaparecido, e não desaparece senão com a condição de que uma incerteza absoluta paire sobre o fim dos seres e que o homem, ainda que reduzido ao nada, pratique o bem pelo bem, com a mesma vontade livre, com a mesma resolução, como se um Deus ali estivesse na qualidade de testemunha e de juiz.»

É certamente uma grande e altiva doutrina aquela que sustenta que nem o temor nem a esperança em qualquer recompensa fundam a virtude, que ninguém é virtuoso, nem mesmo justo, senão quando ama o bem pelo bem, fora de toda a ideia de recompensa e de castigo. Esta doutrina forma mesmo o fundo da moral idealista que tem sempre distinguido, com o maior cuidado, o motivo da determinação moral dos

móveis diversamente envolvidos e complexos que ali podem aparecer, e Kant exclui, como sustentava o estoicismo, da determinação, considerada em toda a pureza, qualquer sentimento estranho ao sentimento moral, ao respeito à lei. É muito belo, diz ele, fazer bem aos homens por humanidade e simpatia, ou ser justo por amor da ordem, mas não é esta a verdadeira máxima moral que devia dirigir a nossa conduta… Aquele que em suas ações não procurasse senão obedecer ao temor ou à esperança ou então aos movimentos instintivos de sua natureza, sem ter em vista a ideia do dever ou a do bem, por mais que agisse por um modo inteiramente conforme ao dever, a sua conduta, não sendo guiada pelo princípio moral, deixaria por isto mesmo de ter interiormente qualquer caráter moral.

Ainda que a doutrina de Kant implique certo caráter de exageração na prática da vida, isolando, diz Caro, o dever puro de tudo o que lhe é estranho, ela realiza seguramente a ideia da mais elevada e severa moralidade.

ARTIGO I

A maldade moral

Não há quem, refletindo sobre a própria vida e os atos individuais e coletivos, deixe de indagar ou de perscrutar o motivo ou os motivos que levam os homens a desprezar os mais comezinhos dos preceitos morais, e devendo e podendo praticar o bem, o abandonam e praticam muitas vezes o mal, como se este tivesse qualquer atração e fosse aceito por si mesmo.

Como compreender que, tendo a moral uma origem tão elevada, dê lugar a que o mal possa ser visto de frente e adotado? Racionalmente, a preferência do pior, segundo Marion, é ininteligível, e dizia Descartes «que se víssemos claramente que o que fazemos era mau, se tornaria impossível pecar durante o tempo em que o víssemos como tal.» Só o bem na opinião de Marion é inteligível; em sua regressão de razões em razões, o nosso espírito não acha a razão última e suficiente das coisas senão no bem; não para satisfeito, senão quando, ao último *porquê*, pode responder: porque isso é o bem! Como pois um ente pensante poderia agir deliberadamente por não sei que absurda predileção no sentido do mal? Se verdadeiramente existissem seres capazes de amar o mal por si só, sabendo que é o mal, vendo também claramente e tanto quanto é possível não só a natureza repulsiva de sua falta como a majestade do dever que violam, esses seres se poriam abaixo dos próprios irracionais. A natureza humana não comporta tão monstruosa maldade.

«O dever de praticar o bem, diz Bouillier, se impõe sempre ainda que desigualmente, mas de um modo mais ou menos completo, a todos sem exceção, mesmo aos selvagens mais próximos do bruto, mesmo às crianças na idade em que a razão funciona. Haverá homens, tão pouco homens que, em qualquer escala por mais baixa que seja, não tenham tido absolutamente nenhuma consciência em si de que a sua natureza é superior à do animal, e não disponham de elemento algum de moralidade?»

Deve haver pela essência da natureza humana na espécie; o mal como o vício é sem dúvida alguma, como muito bem diz Marion, uma fraqueza ainda mesmo que a princípio pareça ser uma força. Ele se gasta pelo exercício de sua ação dissolvente. O indivíduo ou grupo por ele inteiramente invadido está condenado.

Apesar de tudo isso o mal subsiste e o que se observa ainda hoje é o espetáculo de sua predominância, não aqui ou ali, mas por toda a parte no mundo inteiro, levando-nos às vezes a acreditar na doutrina pessimista de Schopenhauer, de Hartmann e de outros filósofos da mesma escola, os quais diziam que a moral ou a lei do dever não passava de uma quimera e de uma triste ilusão.

Não se trata aqui, na ordem do mal, desses crimes hediondos que colocam o homem a par de verdadeiras feras, e perturbam a consciência individual e da sociedade pelo profundo desprezo à vida humana e a todos os sentimentos que fazem do homem um ser humano, crimes que são ainda mais frequentes do que deveriam ser, mas que felizmente não são os que mais predominam, ao menos entre os povos civilizados.

Nem também desses males que não deixam de ser revoltantes porque exprimem exclusivamente um abuso da força de que ainda se servem nos tempos presentes as grandes nações, como a Inglaterra e os Estados-Unidos, para alargarem os seus domínios, subjugarem, avassalarem outros povos e imporem-lhes contra todo o direito a sua vontade soberana, sem respeito a qualquer consideração que não seja de seu interesse exclusivo, mas são ainda males intrínsecos aos defeitos da organização social nos diversos países.

Nem ainda dos males e horrores resultantes da guerra entre as nações, em que, além da perda de milhares de vida pelo fogo e moléstias, se observam cenas de verdadeiro canibalismo dos vencedores sobre os vencidos. Sente-se dificuldade em acreditar no que se pratica em tais condições; e ainda na recente guerra de quatro das mais adiantadas nações da Europa contra a China, foram praticadas contra os habitantes de Pequim tais atos de depredação, de perversidade, de fereza e degradação moral, que o espírito recua transido de horror e lamenta tristemente tanta maldade, que entretanto não deixa de pôr em relevo um lado bestial mas oculto da natureza humana.

É de outros males que desejo me ocupar neste momento, males de uma imensa extensão, que se exercem sem ruído, escapam à sanção das leis em sua generalidade, são em grande número tolerados e até passam às vezes triunfantes ou sem a menor repulsa, parecendo que nas relações com os homens se perde muitas vezes a noção moral, confunde-se a honestidade com a astúcia e esperteza, fazendo-se do dever uma palavra vã, por modo a não se poder dizer mais ao homem que ele deve *agir de tal forma que a máxima do seu querer possa valer sempre como princípio de uma legislação universal*, ou que procure o seu proveito por meios que não prejudiquem aos outros, mas antes propor que faça o seu negócio sem se importar com o dano causado aos seus semelhantes, ou viva sem se importar com a coletividade de que faz parte, resultando daí males incalculáveis pelo relaxamento dos costumes e essas tendências egoístas pelas quais um industrial, como diz Secrétan, dispondo de capitais e de outros meios, resolve vender os seus produtos a preço vil, para expelir do mercado um competidor, obrigá-lo a abandonar uma indústria que tinha o direito de exercer, levando-o à falência e à miséria. Com esses correm parelha os males resultantes das

lutas pelas posições sociais, em que se põem em campo a calúnia, a intriga, quando não é um homem que se rebaixa, deixa de lado a dignidade e a honra, ou uma mulher que se prostitui, e no vício destrói todos os laços da família, contaminando com o seu exemplo as suas relações, e não dispondo ou querendo a sociedade empregar qualquer meio repressivo por se tratar de atos que em geral não têm exterioridade, tanto mais quanto cada um de per si não pode dizer que em cada passo da vida não esmagou ou calcou alguém aos pés, e vê que a regra aplicável ao governo do indivíduo e dos Estados, é, com diz Secrétan, a do *menor mal*, parecendo que o estado normal é o da luta acérrima de uns para com os outros, sem preocupação dos males que daí resultam.

A maldade moral portanto existe em diferentes graus, e como então, pelo que deixei exposto, explicar a sua existência?

Antes de tudo é preciso deixar bem patente que, apesar dos males que tanto afligem a humanidade e tanto predomínio tem no mundo, não é menos certo que, pela melhor observância e culto à lei moral, se tem procurado aperfeiçoar as condições da natureza humana, obrigando a respeitar mais a pessoa humana do que no tempo da civilização greco-romana, a liberdade de consciência e o direito de propriedade, o trabalho e o seu produto, protegendo o lar, os fracos contra a autoridade exagerada e despótica, igualando o direito de todos, melhorando as condições da mulher e das crianças, reprovando os sacrifícios sangrentos, os atentados contra o direito natural e contra a vida dos prisioneiros de guerra, eliminando ou abolindo a escravidão nos países civilizados e desenvolvendo a instrução do povo, tão desprezada no mundo antigo, sendo, como demonstrou Turgot, o cristianismo o primeiro a preocupar-se desse meio de aperfeiçoamento moral, estabelecendo um corpo de instruidores populares, criando a igualdade dos homens, dos povos e das raças diante de Deus, fazendo do amor para com os outros homens o maior dos deveres e transformando pouco a pouco a vida civil, as leis e instituições que a regem no sentido do bem de todos, limitado outrora a um pequeno número de homens.

Admitindo-se, como sustentava Buckle, que tudo isso foi uma conquista da inteligência, não é menos certo que havendo na moral e nas leis que esta prescreve melhores meios para ser bom, honesto e virtuoso, pode-se conceber um ideal de justiça e distribuí-la com mais conformidade ao direito de cada um e respeitar melhor a honra e dignidade dos outros, tanto mais quanto abundam os exemplos de homens de grande cultura intelectual que não primam pela moralidade.

No livro notável e de excepcional valor de H. Marion sobre a *Solidariedade moral*, há um estudo analítico muito importante em relação às numerosas causas que podem influir sobre a organização moral do homem, na direção de sua vida, perturbar ou comprometer a ação das leis morais. A herança pela qual são transmitidas ao homem quase todas as suas disposições, tendências e inclinações psíquicas, as ideias manifestadas no meio em que evolui a coletividade humana e a natureza dos seus costumes, as explosões de crises políticas, sociais e econômicas, as paixões representadas pelo amor, ciúme, inveja e vingança, os hábitos que o indivíduo adquire, tais são as causas gerais que podem elevar ou diminuir a moralidade, segundo o sentido para onde são dirigidas.

Vê-se aí o fundo da organização psíquica, mas para que essa organização se incline para o bem ou para o mal, quando aquele tem atrativo e é só inteligível, é preciso que se procure em elementos especiais a disposição para abraçar o que é ininteligível.

O homem se destaca do animal na medida em que se realiza em si a lei moral, e o mal contra a moral, segundo Secrétan, se explicaria então pela necessidade que tinha o homem de agir antes de conhecer ou ter ideia do dever, e só dispunha, para agir, das inclinações, das tendências e dos instintos incorporados em si pela herança, e assim a universalidade e consolidação do mal resultariam da solidariedade dos indivíduos através de todas as gerações, encaminhando os filhos na direção que seguiram os pais, até que a consciência lhes mostrou a lei do dever e lhes fez distinguir o bem do mal, se é que este, segundo pensam alguns moralistas, não é antes o resultado e a consequência de uma liberdade de que o homem não soube fazer o uso necessário.

A natureza da vontade deve influir grandemente no conhecimento das verdades morais, não restando dúvida que à preguiça dela é que se devem as infrações à lei do dever. Chamada a agir na ordem moral em cumprimento ao dever, ela começa a princípio por esquivar-se e vai-se habituando a não atender à ordem que lhe é dirigida e acaba por se tornar inerte e surda à voz da consciência.

Em tais condições, como não fizemos o que devíamos fazer, as coisas morais, como diz Ollé-Laprune, terminam por não nos impressionar do mesmo modo; elas não se ostentam mais com uma persistência imperativa e perdem assim o seu caráter de evidência. As noções mais simples e elementares que tínhamos delas se tornam obscuras, as palavras que as exprimiam tornam-se veladas, ou deixam de ter a mesma significação. Assim as defecções da vontade perturbam a inteligência, a certeza real e prática fica abalada, e o espírito hesitante, porque tendo-se preferido o mal ao bem, não se sabe mais reconhecer a verdade… A vontade negligente, rebelde ou prevenida faz mal o seu dever; o espírito, que ela não dirige mais como devia, preenche também mal o seu encargo ou por um modo incompleto e defeituoso. Daí esses desvios, essas perversões do julgamento que causam tanta admiração, daí essas faltas menos visíveis, mas não menos reais e muito mais frequentes, e que, repetidas incessantemente, falseiam o espírito.

Há sem dúvida princípios seguros, mas é preciso edificar sobre essas bases, do contrário eles se tornam vacilantes; há pontos de partida fixos e um terreno firme, mas é preciso caminhar nele, do contrário, esses princípios fixos parecem movediços, e o solo frouxo; há uma lei que brilha no espírito, mas é preciso servirmo-nos dela, sem o que se torna vacilante e acaba por extinguir-se; há germens depositados na razão e na consciência, mas é preciso cultivá-los sem o que eles não se desenvolvem, retirando-se o que nos é dado, porque nada fazemos…»

Eis aí o modo pelo qual Ollé-Laprune explica o papel que a vontade representa na forma dos atos morais, mostrando que da energia e vigilância da vontade resulta a estabilidade da moral, e que é de sua preguiça e depravação que sai pouco a pouco o hábito da infração à lei do dever, ou essas faltas que vão pouco a pouco ao mal e até ao crime, se as tendências e inclinações do indivíduo acharam no meio em que foram cultivadas elementos para o enfraquecimento e a depravação da vontade, que nem mesmo procura esclarecer-se nos princípios da razão, do direito e da justiça.

Não há dúvida de que o estabelecimento de uma regra de vida é evidentemente uma determinação voluntária, é ainda a vontade que domina nas relações dos homens entre si ou na vida social. Se o ideal é obedecer pela inteligência ao dever, torna-se em todo caso necessário um esforço da vontade, podendo-se assegurar, como diz Secrétan, que a vida social é a própria esfera em que a vontade é cultivada e ampliada pelo concurso de todas as forças da alma, confundindo o fim do dever com o fim da vontade, que não poderá ser senão o bem.

ARTIGO II

As diversas doutrinas morais

A moral de que me ocupei até aqui é a que não deixa de lado o que se refere e concerne a nossa natureza, origem e destino, e se acha envolvida na ideia da existência de Deus, da imortalidade da alma e vida futura. Ela tem por princípio e regra de suas manifestações o dever do bem em si e por si, sujeitas à sanção; e como corolário, a lei da obrigação assentada na liberdade da vontade e da consciência.

A escola materialista dá, pelos seus princípios, uma outra forma à doutrina que ela chama moral. É assim que tendo procurado, com a negação da existência de Deus, da imortalidade da alma, destruir os princípios fundamentais em que se firma a vida psíquica do homem e reduzir todas as suas faculdades a uma simples função da matéria ou do cérebro, os partidários dessa escola não podiam dar o nome de moral senão a uma arte de viver bem e feliz e daí tirar o que é útil ao interesse individual e da coletividade, tendo por base uma evolução de conformidade com as leis de transformação e de hereditariedade.

A doutrina da moral materialista partiu de Epicuro, assentada por este no princípio de que todas as tendências do homem são para o gozo e prazer, e para evitar a dor e as amarguras da vida, devendo ver no bem e no mal somente o resultado de uma sensação agradável ou desagradável, e procurando que esta última seja sempre evitada mediante certa repressão no uso e aquisição dos prazeres, havendo a respeito máximas para se fruir o prazer, por modo que este seja constante, de grande intensidade e duração.

Epicuro não deixava de incluir entre os prazeres a cultura intelectual, mas quando esta servia para descobrir meios mais aperfeiçoados de gozo material e de requinte aos apetites alimentícios e às volúpias dos sentidos ou dos instintos genésicos.

O homem, pelo que encerrava essa doutrina, devia expelir do espírito o fantasma da vida futura e do julgamento divino e lembrar-se que só tinha liberdade para escolher os prazeres, e suicidar-se nos casos em que a vida se tornasse intolerável.

O prazer deve entrar por uma grande parte na vida humana, mas nunca poderá formar a sua essência ou o seu único objetivo, e muito menos representar os grandes princípios da moral, quando ele não serve senão para aguçar ou incitar grosseiros instintos e impedir o nosso aperfeiçoamento, por meio da concentração egoística de

nosso espírito avassalado pela ideia do gozo e só do prazer, como um animal abjeto. Se mesmo o mal pode ser convertido em prazer, não haverá ação indigna e revoltante, que não se justifique, sendo o gozo daí resultante igual ou da mesma natureza que o do animal feroz, quando devora a sua presa.

Epicuro foi, segundo reza a história, um homem de costumes severos e muito honesto, e expôs ou escreveu a moral do prazer com tanto talento, tantos encantos e tamanhas sutilezas, que ela foi adotada e sustentada por homens superiores como Lucrécio, Horácio, Petrônio e por muitos outros poetas e escritores greco-romanos, tendo ainda nos tempos mais modernos grandes sectários. Apesar disto não escapou a outros espíritos superiores a indução que a bem tristes resultados devia conduzir uma moral que só tinha como objetivo o prazer, o gozo sensual, sem o ideal do bem e do aperfeiçoamento da própria personalidade, para atingir a virtude, a justiça e a caridade, de conformidade com as verdadeiras tendências do espírito humano.

Muitos dos sectários do epicurismo acharam que a aquisição do gozo tinha grande predomínio na vida humana, mas que o homem vivendo em sociedade tinha também de sujeitar-se às leis que regulam as relações da coletividade e submeter ao interesse desta o interesse individual.

A sociedade era o verdadeiro representante e legislador da moral, e a virtude consistia no sacrifício que o homem fazia de seu prazer para obter, mediante o serviço prestado a um outro, a maior soma de prazer, e quem predomina nesta operação é em último caso o interesse, que é assim o regulador de todas as ações humanas, não sendo a consciência, segundo Bentham, senão a opinião favorável que um homem concebe de sua condição, e não tem senão o valor que se acha envolvido no princípio de utilidade.

O bêbedo é somente infeliz, porque procura o gozo no abuso das bebidas alcoólicas, quando podia encontrar na temperança maior soma de prazer.

Nesta moral utilitária, o homem pratica o bem, não como um dever do senso moral, mas como um sacrifício que faz para obter de outro uma maior soma de prazer, e é com este intuito que a virtude se manifesta, não passando a abnegação, o heroísmo de uma grande tolice ou loucura. O mal pode ser praticado impunemente, desde que não o provoque ou não acarrete prazer algum para o próprio indivíduo e não comprometa o interesse geral.

Não se impõe na moral utilitária o respeito ao interesse individual nem ao direito natural. Tudo está subordinado ao prazer individual e ao interesse geral, e nenhuma ação magnânima, nenhum ato de abnegação e de heroísmo, passa da esfera do mais feroz egoísmo, sendo a pena infligida ao crime somente na proporção do interesse que a sociedade deixou de alcançar.

O que é a moral do prazer firmada no utilitarismo já disse a Escritura Sagrada nestas memoráveis palavras: «nas perturbações de sua razão pensam os maus que o tempo da vida é curto e penoso, e depois da morte o homem nascido do acaso não tem nada mais a esperar, e sai deste mundo como se nunca tivesse existido; por isto, quando a centelha que agita o seu coração se extinguir e seu corpo ficar reduzido a pó, tem-se também dissipado como um ar sutil o sopro da vida, à semelhança de uma neblina sobre a qual caem os raios do sol, cujo calor a consome. O tempo da vida não é mais do que uma sombra que passa e não volta depois da morte. O túmulo está lacrado, e ninguém

ressuscita. Vamos pois, alegres companheiros da vida, gozar dos bens que possuímos, tenhamos pressa em aproveitar as coisas criadas enquanto somos moços; embriaguemo-nos com os melhores vinhos, impregnemo-nos de perfumes, e não deixemos passar a estação das flores, coroemos as nossas frontes de rosas, enquanto estas se acham viçosas, e nos prados odoríficos deixemos o sinal de nossas lutas voluptuosas. Que ninguém escape ao entusiasmo de nossos prazeres e deixe de ver em toda a parte os traços de nossos amores.»

A moral do prazer é o cântico da lascívia ou o grito da desesperança e do pessimismo, que solta Lucrécio, declarando que a vida humana não é senão uma morte, e que sente o seu coração devorado pelo abutre de Prometeu! Schopenhauer que gozou uma vida feliz e cultivou a moral do prazer viu tudo tão mau no mundo, que não achou para termo cobiçado da existência senão o *nirvana búdico*!

A moral do prazer deixa de lado o dever, a consciência e sanção presente e futura, pois que a recompensa ou o castigo, depois da morte, tem uma base exclusivamente conjectural e precária como igualmente se nota na moral do estoicismo. Severa, áspera e triste, a moral, apregoada por Marco Aurélio, uma das grandes glórias da escola do estoicismo, se reduz, como se vê de seus *Pensamentos* contidos na obra que Renan escrevera sobre a vida desse imperador-filósofo, a fortificar o espírito para a resistência a todas as dores com a maior imperturbabilidade, humildade e renunciamento de si próprio, por modo a deixar na alma, como diz Renan, um vácuo ao mesmo tempo delicioso e cruel, e como só tem sua base na natureza frágil e inconstante do homem, ela termina pelo ceticismo, visto que no mundo tudo é vão e incerto.

Tal conceito não é estranhável partindo de quem dizia em seus *Diálogos filosóficos*, à maneira de Nietzsche, que a moral da resignação, da dedicação ou do sacrifício era uma moral de escravos ou de verdadeiros logrados. A tendência mais pronunciada dos filósofos materialistas, transformistas, evolucionistas e deterministas é pois no sentido da moral utilitária.

Em seu livro *Utilitarismo e teoria da felicidade* Stuart Mill emprega o seu grande talento filosófico na defesa da moral utilitária, e pensa também que o móvel de todas as ações humanas está no interesse e nas vantagens que elas nos podem trazer. Na opinião dele tudo está em harmonizar o interesse particular com o geral, subordinando o primeiro ao segundo pela benevolência e simpatia, sentimentos que se acham ligados a disposições preexistentes e inatas, mas que nascem da experiência e do conhecimento que o homem, pela associação de ideias, provindas das numerosas sensações, vai tendo de que a felicidade geral depende da prática particular do bem, a que se sente arrastado por uma espécie de instinto. A observação das consequências perniciosas, para a comunhão social, de atos em que o homem somente visa o seu interesse, fá-lo achar justa a repulsão ou o castigo, como meio de defesa do interesse geral, sendo o sentimento da responsabilidade resultante do receio de sofrer qualquer pena ou repressão da autoridade exterior, e não provindo o remorso senão de uma associação de sentimentos egoístas que em um momento se acharam em conflito.

Stuart Mill faz ver que o homem procura sempre associar em seu espírito a ideia do fim à ideia do meio, como, por exemplo, a ideia dos prazeres à ideia do dinheiro que serve para procurá-los e estas ideias aproximadas de mais a mais, por modo que a

primeira, por uma química mental, se funde com a segunda e o fim se acha no meio, mostram que o objeto desejado, para se alcançar uma coisa, acabará por ser desejado por si mesmo — amar-se-á o dinheiro pelo dinheiro — e esse hábito, transmitido por herança, pode transformar-se em avareza. Assim também, a virtude representando um meio para se adquirir a felicidade, acaba por ser preciosa por si mesma e pode ser transmitida como verdadeiro legado de uma espécie de avareza moral.

Justiça seja feita a Stuart Mill. O grande filósofo inglês não pretendia que o homem agisse para fruir prazeres grosseiros, mas no intuito de gozar da plenitude da felicidade que lhe traria o interesse alcançado; todavia, longe de ver na prática do bem, na abnegação, no sacrifício, qualquer espontaneidade ou um movimento desinteressado, oriundo de um sentimento elevado e inato, ele não reconhece senão a manifestação de atos determinados pela experiência dos quais o homem procura tirar todas as vantagens ou mais vantagens do que inconvenientes, só com a condição de que esses inconvenientes, quando existam, não prejudiquem os interesses da comunhão social.

Mas resta ainda saber se o homem, com os seus instintos egoístas à procura unicamente do interesse com o fim do prazer, estará disposto a sacrificá-los em benefício geral e se o receio de um estigma social contra o seu ato servirá ou exercerá influência de qualquer natureza para levá-lo a praticar o bem de preferência ao mal.

Se todos os atos chamados imorais, todas as pequenas infâmias, prevaricações, desconhecimento de direitos, denegação de justiça, ultrajes à inocência, à honra, ao pudor e à virtude fossem conhecidos e recebessem o merecido castigo, ainda se poderia admitir que servissem para alguma coisa a repulsa e o opróbrio da sociedade contra os criminosos, mas estes só de suas vítimas não passam de ignorados, e o que resulta então dessa moral do interesse e da utilidade que é tudo quanto pode haver de mais imoral, senão uma felicidade alcançada à custa de lágrimas e opressão, e que pode proclamar o predomínio da força sobre o direito e a negação da justiça aos fracos e desprotegidos?

O dinheiro é um meio necessário à vida e pode concorrer para tornar a existência mais fácil, mas por si não cria a felicidade, nem com esta se confunde. Ele em abundância cria certas necessidades, desperta desejos às vezes inconfessáveis, suscita o orgulho. Grandes ambições e incessantes cuidados e nem sempre disposições para o bem, servindo de meio de corrupção e de vinganças mesquinhas contra os outros, até reduzi-los à miséria, e um tal instrumento não deve fazer parte senão de uma moral mesquinha e sem ideal.

Stuart Mill, representante aperfeiçoado de sua raça, tirou dos sentimentos políticos do governo do seu país a base de sua moral, em que se acha determinado que o interesse coletivo, representado pela nação inglesa, predomine sobre o dos outros povos, principalmente se são fracos.

Dominado pelas mesmas ideias, era que Bentham dizia: não esperai que alguém levante em favor de outrem o dedo mínimo, se não tiver com isto um interesse e não obtenha qualquer prazer em fazê-lo; o contrário nunca se fez nem se fará.

Em todo o caso, conceber uma humanidade composta de entidades de tal ordem que estejam dispostas a sacrificar ou subordinar sem dificuldade o interesse particular ao geral é sair do mundo real, para formar um outro tão excepcional que chegue a transformar o instinto egoísta e dele fazer surgir o bem e tornar o mal bastante limitado,

não servindo a consciência para nos tranquilizar ou nos mostrar que andamos desviados do nosso dever.

A experiência pode indicar onde está o bem e onde está o mal, mas como visamos somente o interesse e o prazer, agiremos sempre no sentido do que nos for mais fácil para alcançá-los.

Os materialistas, na impossibilidade de obscurecer o valor da virtude, da dedicação e do heroísmo, mas que querem que na própria virtude e no bem se ache a verdadeira recompensa, dizem que quando se procura por outros meios estimular ou reprimir a moralidade humana, termina-se ou acaba-se antes por falseá-la do que por servi-la, porque nos dirigimos à sensibilidade e não somente à consciência.

Ao contrário, não se institui, por este modo, senão a moral do interesse, subordinada a móveis grosseiros, enquanto que a verdadeira virtude consiste em dar predomínio unicamente ao dever. A qualidade do ato moral é de ser conforme a uma lei de razão, e o mérito em cumpri-la decresce na proporção em que se especula sobre a remuneração, porque a menos que não se tenha em vista mais do que as vantagens, a virtude degenera em um cálculo mais ou menos inteligente, e o bem não é mais para ela senão um depósito de lucros. A moralidade verdadeiramente desinteressada por sua natureza, não visa, segundo Caro, senão a satisfação íntima da consciência por haver observado a lei. Quem procurar somente o interesse, diz ele, pode mostrar que é hábil, mas deixa de ter mérito moral, pois que faria de preferência o mal, se encontrasse nele mais proveito.

A moral espiritualista, tal qual Kant estabeleceu, se funda no princípio da obrigação estrita e do desinteresse absoluto.

A moral do interesse se reduz enfim a uma questão de lucros e perdas, em que o homem entrará com o capital do instinto egoísta que, devendo sempre ser sacrificado na prática do bem, tenderá antes para a do mal, tanto mais quanto o remorso, segundo a doutrina de Stuart Mill, tem um caráter puramente passivo e não passa de um resultado da associação de sentimentos que experimentamos, quando procuramos exclusivamente o nosso interesse e observamos as suas más consequências.

O homem que somente visa, com o que pratica, o interesse, não cogitará senão nos meios que, postos em ação, lhe proporcionem o melhor resultado, sem prejuízo manifesto para a comunhão social, e semelhante fato se acha em completo antagonismo com a ideia de virtude, de sacrifício e de abnegação, que deve ser e é o característico do desinteresse e oriunda somente da lei do dever.

Justamente porque no mundo põe-se em prática essa detestável moral do prazer e do interesse, é que se observam na vida tantos males, tantas prevaricações e tanta falta de honestidade, coisas que não podem ser senão o resultado de uma falsa moral.

O dever do homem é praticar o bem, e a lei do dever impõe como obrigação moral o sacrifício mais ou menos completo do instinto egoísta, e só assim acharemos o caminho para chegar à honestidade, à virtude, à caridade e ao amor, zelando a nossa honra, respeitando o direito dos outros para que os nossos sejam respeitados e protegidos com o manto da justiça, e sintamos horror e desprezo pelo vício e por todas as defecções morais, e tanto se acha isto implantado no âmago da natureza humana, que não há povo, não há criatura alguma que deixe de comover-se até as lágrimas, e de

manifestar a maior admiração e entusiasmo pelas ações nobres e heroicas, por certos atos de abnegação, de amor e em que a virtude e a honestidade imprimem o seu característico.

A virtude heroica de Cornélia, mãe dos Gracos, a enaltece e a imortaliza; a caridade e o amor santificam Vicente de Paulo, João de Deus e milhares de entes de ambos os sexos, tanto nos tempos antigos como modernos, e que realizam assim a verdadeira natureza humana, o que nunca teria lugar se todos guiassem a vida pelos princípios da moral utilitária.

É essa detestável moral do interesse que, posta em prática no mundo político, tem concorrido para se cometer em nome da salvação pública, quando é simplesmente para o gozo do poder, as maiores imoralidades, revoltantes abusos e os mais hediondos crimes. O interesse é sempre astucioso e cauteloso, lança mão de todos os meios para chegar ao seu fim, encobrindo o vício e a desonestidade com o manto da hipocrisia, e deixando que o mau passe triunfante e o justo seja às vezes perseguido. É a consciência, que resta aqui, para se levantar, como juiz, às vezes inexorável, e despertar descontentamento, inquietação e remorso pelo mal causado com a infração da lei do dever, e tanto não se pode da moral eliminar a consciência, que o próprio Stuart Mill reconhece ter o homem em si a cópia do que se vê no governo civil, com o seu tribunal e respectivos juízes.

O homem nunca deixa de reconhecer que há necessidade e utilidade em praticar o bem de preferência ao mal, e sente-se arrastado por uma boa consciência ao cumprimento espontâneo da lei moral sem cogitar em qualquer recompensa neste mundo, senão a do respeito à sua personalidade e às suas intenções, guardando somente a esperança nascida de suas crenças religiosas, de que em um mundo melhor será apreciado o empenho que pôs em cumprir o seu dever e em servir à causa da justiça, da virtude e do honesto. Se as boas intenções nem sempre são reconhecidas, quando elas entretanto são acompanhadas de atos bons e evidentes, que obrigam ao respeito, à estima e à consideração, dando realce ao verdadeiro mérito e aos sentimentos cheios de pureza, todavia não podemos invariavelmente contar com esse benefício, e quem já deixou de sentir que na terra não se paga geralmente o bem senão com a ingratidão? E a ingratidão com os seus frutos amargos já influiu alguma vez para que o homem bom, honesto e virtuoso renunciasse à prática de todo e qualquer sacrifício, e deixasse de seguir o caminho luminoso do bem? A renúncia de qualquer gozo ou prazer material forma a essência da virtude que por seu lado se nutre do bem sem ostentação, e, como uma violeta, se oculta embalsamando o ambiente de seus perfumes benéficos de amor e caridade. Contra estes sentimentos se revoltam os defensores da moral utilitária e do interesse, nos quais eles veem um meio de impedir a abreviação da vida dos desvalidos, e a supressão dos fracos na guerra que lhes promovem os fortes e favorecidos da fortuna e os que contam com as vantagens adquiridas.

Ninguém com mais inexorabilidade nem com mais impassibilidade truncou os verdadeiros princípios da moral e as suas mais sublimes leis, do que A. Comte, fazendo surgir da sexualidade ou do instinto da reprodução a benevolência e simpatia que foram então revestidas do nome sedutor de *altruísmo*, tal como Schopenhauer fez surgir o amor do grito da espécie que leva por meio das mais sutis seduções e fortes ilusões dois

indivíduos do sexo oposto a cometerem para se unir os maiores desatinos e verdadeiras loucuras.

O *altruísmo* que se tornou um termo muito em moda e se pronuncia a cada instante exerceu sobre os espíritos uma magia e fascinação desconhecidas, por se dizer que ele exprimia, segundo a nova doutrina moral, o supremo interesse do bem e a felicidade dos outros, sem ideia de qualquer recompensa, como se do instinto de reprodução ou da união sexual, independente de outras condições, pudesse surgir qualquer interesse que não fosse em benefício da prole, estendendo-se só excepcionalmente aos parentes e conhecidos, e que dali nascesse uma regra de vida tendo por fim o bem, a caridade e a justiça, e levada ao ponto de nos sacrificar pelo interesse dos outros.

Na doutrina positivista, os elementos e os princípios da moralidade têm, segundo Littré, a sua origem no organismo. Em um artigo intitulado *Origens orgânicas da moral* e publicado na Revista positiva de janeiro de 1870, ele diz que o processo produtor dos fenômenos morais é análogo ao que determina os fenômenos intelectuais. O que é levado ao cérebro para a elaboração dos fenômenos intelectuais ou das ideias é obra dos *sentidos externos*, e o que é levado para a produção dos fenômenos morais ou dos *sentimentos*, é obra das sensações internas. Em ambos os casos, o cérebro é órgão elaborador e não criador, e para encontrar as origens orgânicas dos fenômenos morais, é preciso penetrar nas profundidades da vida, e ir mesmo à trama da substância viva, entretida assim pela nutrição e perpetuada pela geração, com necessidades que, se não forem satisfeitas, acarretam-lhe a morte, quer como indivíduo, quer como espécie. As necessidades para a conservação do indivíduo partem da nutrição e, para a conservação da espécie, da geração. Germinadas na substância viva, essas necessidades chegam ao cérebro e, transformadas em paixões e sentimentos, produzem, quando procedem do fato inicial da nutrição o *egoísmo* ou então o *altruísmo*, quando procedem do fato inicial da geração. O altruísmo só aparece quando a criatura humana tem a sua organização, tanto visceral como cerebral, disposta de conformidade com a sexualidade, isto é, com todas as disposições que, para fazerem durar a espécie, determinam o conjunto de impulsões que vão ter ao amor, à família, e depois, com um caráter de generalidade crescente, à pátria e à humanidade, enquanto que do seu lado o egoísmo se multiplica e se diversifica ao infinito, envolvendo o amor próprio, o interesse pessoal e todas as formas imagináveis do amor de si. É da luta estabelecida entre essas duas ordens de necessidades, que surge a vida moral, devendo o altruísmo prevalecer por ser uma função mais complicada e mais elevada na ordem biológica do que o egoísmo.

Caro, de cuja obra sobre *Problemas de moral social*, extraí esses trechos acerca da origem orgânica da moral, diz que, «pela doutrina positivista, os fenômenos morais ficam em última análise reduzidos aos instintos sexual e nutritivo, e nada tem que verdadeiramente se assemelhe à moral, não se falando senão de nutrição, de geração e de sentimentos derivados das necessidades impostas por esses instintos, e não se encontrando uma só vez nem a ideia nem a palavra liberdade, nem a ideia nem a palavra obrigação, nem menção do direito nem de justiça. Pouco importa que Littré em seu trabalho sobre a *Origem da ideia de justiça* diga que o justo seja de ordem intelectual e participe da natureza do verdadeiro; no fundo a justiça excede o domínio objetivo da

ciência e entra no domínio da ação, tendo por origem o respeito da personalidade inviolável, a obrigação de observar e fazer com que os outros o observem, e é isto que não é explicado na hipótese positivista, e depois, por que modo as necessidades engedradas na substância viva podem no cérebro ser transformadas em paixões e em sentimentos? Eis o que Littré também se esquece de dizer.»

Por meu lado não posso compreender como da luta desses dois instintos, a fim de levar o homem a satisfazer as suas necessidades, surgiria qualquer ideia de deveres não só para consigo como em relação aos outros, e de uma regra a que pela consciência teria o indivíduo de submeter-se.

Instinto de reprodução ou de sexualidade, instinto de nutrição e de conservação levariam — um à benevolência, à simpatia, ao altruísmo enfim — o outro a todas as manifestações do egoísmo; o primeiro saiu triunfante na luta e pode dirigir as inclinações do homem em sentido oposto ao do outro instinto, mas quem prescreve o *dever* e a *obrigação* de *sempre* fazer o bem e desprezar as incitações egoísticas do instinto nutritivo?

Nas grandes lutas de deveres impostos em uma mesma direção e com resultados diversos, como se decidirá o instinto de sexualidade? No renunciamento de si, nos atos de abnegação, de heroísmo, de sacrifício da vida e inesgotável amor de caridade, que valor e importância terá em tais manifestações o instinto de reprodução?

Vejamos agora como ainda sobre as bases do positivismo Herbert Spencer procura resolver todas essas questões, fundando a sua moral evolucionista.

Adotando os princípios da física sociológica de Comte, combinados com o transformismo de Darwin, ele fez surgir a sua doutrina moral das forças evolutivas da matéria e dos instintos: egoísta nascido das faculdades de nutrição e altruísta devido às faculdades de reprodução.

O célebre filósofo inglês, como todos os que adotam a doutrina monística, procura sustentar que todos os movimentos do mundo interno, pelo mesmo modo que os do mundo externo, derivam, como já disse ao tratar da *energética*, de um princípio fundamental, representado pela persistência da força, sob a variabilidade de seus efeitos traduzidos no organismo pelo interesse pessoal ou pela gravitação sobre si mesmo. O homem visa sempre a felicidade como a pedra cai sobre o centro da terra. A indestrutibilidade da força e a do amor de si são duas consequências paralelas de uma única e mesma tendência que rege o universo. Desinteresse, benevolência, dedicação, moralidade, são fenômenos derivados, segundo o darwinismo, da lei da gravitação sobre si, não havendo acima do instinto puro da conservação um poder capaz de liberdade que realmente exceda aos limites do *eu*, que queira outra coisa.

Como da essência egoística do homem nasceram os sentimentos morais? Eis o que a respeito diz Herbert Spencer:

O instinto egoístico sendo comum a todos os homens não os impediu de se porem em relação uns com os outros, donde nasceu o instinto social da simpatia. Esta simpatia, que os evolucionistas acham fatal pelo fato também imaginário de que o homem como membro do organismo social deverá sentir por um movimento reflexo as penas e dores dos outros, se explica psicologicamente pelas leis da associação das ideias, isto é, por um mecanismo de imagens.

A representação do mal e a que firma a dor achando-se associadas em nosso espírito por modo indissolúvel, acabam por fazer ver na felicidade dos outros a nossa própria felicidade, ou um intermediário pelo qual procuramos ainda, com ou sem consciência, o nosso bem-estar. O que parece inato nas ideias morais se explica, segundo Herbert Spencer, pela herança e evolução, nada impedindo que as experiências acumuladas durante muitos séculos e passando através de muitas gerações fizessem nascer ideias e sentimentos que pareçam inatos.

Também a universalidade das noções morais pode ser explicada pela evolução que traz, com o aperfeiçoamento das qualidades pela concorrência vital, a necessidade de introduzir na vida social certos elementos necessários à conservação, como o de obediência às leis estabelecidas pela coletividade social, cuja infração devia ter concorrido para o desaparecimento de muitas agremiações que não puderam sustentar, segundo Darwin, a luta com povos mais moralizados.

O darwinismo procura, igualmente, explicar pela evolução e seleção das espécies, o caráter de *necessidade* atribuído às ideias morais, dizendo que sendo o instinto social um instinto moral, deve lutar contra o instinto egoístico que lhe deu nascimento, por meio do próprio instinto moral, que é a força coletiva acumulada no indivíduo, a qual, por seu lado, oporá resistência à força do interesse individual, representada pelo poder social que reside em nós.

Talvez que torne mais compreensível esse caráter de necessidade atribuído às ideias morais, dizendo que, segundo os princípios materialistas, o homem só não faz o mal quando não pode vencer a resistência da força coletiva que encerra em si, nem mesmo se sentirá conduzido a fazer o bem quando este for de encontro ao seu interesse e não prejudicar o da comunhão social, porque o ideal da moral evolucionista é de produzir esta penetração e fusão de interesses que façam de cada indivíduo uma pequena sociedade semelhante à grande, e da sociedade um grande indivíduo semelhante aos pequenos.

Tudo na moral spenceriana se concentra em uma ação físico-química, por meio da qual a simpatia nasce do egoísmo, o desinteresse do interesse, não procedendo a prática do bem de uma obrigação imposta pelas leis morais, ligada à livre vontade, mas do receio da autoridade civil, não sendo a virtude mais do que o resultado de uma avareza de felicidade transmitida como herança, e de que a sociedade não deixa de tirar proveito, mas que reconhece ter a sua origem no interesse com a forma de desinteresse.

O pretendido amor do bem pelo bem é uma ilusão nascida, segundo Spencer, do hábito de associar em nosso espírito, como já disse Stuart Mill, o interesse com os meios de adquiri-lo, como o avaro associa o prazer ao dinheiro e neste vê o representante daquele; pelo mesmo modo o tempo — esse grande e paciente obreiro de todas as coisas — fez assim pouco a pouco de um interesse coletivo um interesse particular, e é esse eco de um interesse de raça em um indivíduo que leva a ver na indiferença ao interesse uma inclinação inata.

A consciência do bem e do mal pela moral spenceriana não resulta senão de impressões de prazer e de experiências de utilidade acumuladas pelo hábito, transmitidas por herança de geração em geração, lentamente modificadas pelas influências correspondentes do meio, e a ideia de obrigação é no fundo uma necessidade

física ou lógica produzida pela luta em nós entre uma inclinação superior e outra inferior, luta que se dá porque a inclinação superior ainda não é bastante poderosa, nem bastante inerente à nossa natureza, para preencher a sua função espontaneamente e sem obstáculo. Mas com a evolução o sentimento de obrigação acabará por não se achar presente na consciência, e os prazeres e as dores nascidas dos sentimentos morais se tornarão, como os prazeres e dores do corpo, móveis de excitação ou de aversão tão perfeitamente unidos em sua força às necessidades, que a conduta moral se transformará em conduta natural ou *amoral*. Por este modo amaremos então muito naturalmente a nossa família, a nossa pátria e a humanidade, como amamos hoje naturalmente a vida, os alimentos, a luz do dia e as flores; e então para que invocar em moral esse princípio obscuro chamado dever absoluto ou imperativo categórico, quando não se deve senão fazer compreender ao indivíduo a marcha lógica da natureza e da sociedade, e depois modelar os seus sentimentos por modo que a sua felicidade seja inseparável da de outrem?

Não parece que seja este o estado do mundo, pois que Herbert Spencer ainda espera que a evolução acabe por fazer com que cada um, procurando a sua própria felicidade, procure necessariamente a de todos, e para se obter este resultado deve-se antes recorrer à educação, à força das leis sociais, do que a preceitos absolutos, e apelar sobretudo para a ação lenta da herança e da seleção natural, porque não é uma moralidade metafísica que se deve dar ao homem, mas uma moralidade orgânica e de alguma forma física que será sempre presente aos órgãos e inerente mesmo à constituição do cérebro humano, como a mansidão torna-se inerente aos animais domesticados.

O único meio de moralizar os homens, diz Fouillée, um dos grandes partidários da moral evolucionista, é excluir da sociedade os maus, favorecer a multiplicação dos bons, aperfeiçoar a raça por meio de uniões apropriadas, segundo as regras dessa ciência de seleção que Darwin quisera que fosse metodicamente aplicada à humanidade.

Herbert Spencer espera que, pela evolução, a moral orgânica produza um tal aperfeiçoamento nos sentimentos, que o indivíduo e a sociedade se tornarão perfeitos e perfeitamente adaptados um a outra; o homem será um dia o animal social e político de que falava Aristóteles, e por isso mesmo ele se tornará naturalmente um ente moral.

Alfredo Fouillée, em um artigo publicado na *Revista dos dois Mundos* de 1 de julho de 1880, fazendo a apologia da doutrina da moral evolucionista de Spencer, acha que ela não é bastante completa em certos pontos e se ressente em outros de muita estreiteza e de grande exclusivismo.

Na esfera da ciência positiva e da experiência, em que se trata do bem natural, a moral da evolução, diz o notável psicólogo, parece exata em seu todo, mas não se poderá deixar de alargá-la e ampliá-la por certos elementos metafísicos que a ela conferem ou imprimem o seu caráter distintivo. O principal erro na opinião dele é de haver a escola inglesa insistido sobre a ação da natureza e do meio externo, que se traduz pela sensação, pelo prazer ou pela dor, sentimentos passivos, e de não ter em vista a reação íntima da inteligência ou das ideias, graças à qual o homem acaba por criar um ideal superior de conduta, um motivo e um móvel, superiores à sensação.

A mola fundamental da vontade, para a psicologia utilitária e evolucionista, é a adesão a si, a tendência ao prazer, a um estado desejado pela sensibilidade e chamado contentamento, gozo, felicidade, e para Spencer o prazer é um elemento inexpugnável da concepção moral; mas se o *eu*, diz Fouillée, não pode querer senão a sua vontade, pensar senão os seus pensamentos, como *sujeito*, ele não é somente o objeto de tudo isso e pode pensar em outros, na totalidade dos homens e dos seres, na humanidade, no universo, e se pode pensar nos outros seres, não poderia fazer da ideia de outro o *motivo* de sua vontade? Qual é o motivo capaz de satisfazer a inteligência, isto é, de lhe procurar a mais perfeita adaptação à sua função ou ao seu meio? Sem dúvida que é o universal, o impessoal, porquanto o caráter essencial da inteligência é de tender à objetividade, e quando faço uso de minha inteligência, faço por isso mesmo abstração do meu *eu* e de minha sensibilidade pessoal, não vejo mais razão objetiva para que a minha felicidade seja preferível a de todos os meus semelhantes, e enquanto existe diante de minha razão um ente privado de felicidade, a inteligência não se acha satisfeita em sua tendência à universalidade; para que eu seja verdadeiramente feliz como ser racional, é preciso que todos os outros seres sejam felizes. É o motivo intelectual, segundo Fouillée, que vem reunir-se ao motivo puramente sensível a que Spencer deu uma importância exclusiva, e admitindo-se que o egoísmo impere primitivamente, deve-se reconhecer que ao menos chega-se a conceber um ideal superior, caracterizado pelo desinteresse do ser inteligente, em virtude de sua tendência à felicidade universal. A concepção pois do motivo ideal constitui a verdadeira conciliação do egoísmo com o altruísmo.

Por este modo poder-se-ia, no pensar de Fouillée, conceber um ideal de desinteresse mais completo, caracterizado pelo sacrifício de sua felicidade a de todos, e até da própria vida. Para levar a humanidade a pôr em prática esse gênero de desinteresse, todas as vezes que for necessário, e a realizar assim o mais elevado motivo intelectual, não se pode contar senão com os hábitos hereditários do altruísmo e da dedicação simpática, produzidos mecanicamente pela solidariedade no seio da sociedade, mas sem negar o que há de real nessa evolução mecânica dos interesses, Fouillée pensa que isto é insuficiente para produzir a conciliação final do egoísmo com o altruísmo e que, em lugar desse atrito mútuo dos interesses, dessa ação toda sensível, se manifesta o ideal intelectual que pode ser não somente motivo como móvel do prazer sensível, pois que o homem não é unicamente dominado pelo prazer mas também pela inteligência, sem necessidade de outro móvel que não seja a inteligência; esta é já ação e tem em si mesma o seu atrativo próprio, não havendo nunca motivo puramente abstrato e inerte, como imagina uma psicologia vulgar, e todo o motivo sendo antes um móvel, toda a ideia uma tendência, e indivisivelmente uma ação. Por este princípio, segundo Fouillée, não há ideia que não produza um movimento cerebral, e não tenda a se exprimir em nossos membros, nos nossos movimentos exteriores, em nossa conduta.

Às vezes, diz ele, a representação do objeto é assaz intensa para imprimir em nosso corpo um movimento visível, ou um movimento em massa, às vezes é contrariada, enfraquecida, embaraçada em seu desenvolvimento e não produz senão um movimento insensível; no fundo a ideia não é senão uma ação começada, refletida sobre

si mesma pelo obstáculo que encontra nas outras ideias, que tendem, como ela, à existência e entra assim no conhecimento de si.

Enfim, o ideal moral concebido pela inteligência está fora do puro egoísmo e do prazer sensível e se firma no desinteresse e no amor que o ser inteligente experimenta, quando leva o seu pensamento até a felicidade dos outros, o que constitui o atrativo intelectual. Em tais condições, levado não por uma ideia abstrata, mas por uma ideia real, ideia de ação sobre uma coisa determinada, o homem é capaz, somente para ser agradável aos outros, de praticar todos os atos de virtude, e se a ciência positiva puder tornar geral esse ideal despido de todos os elementos metafísicos, a moral evolucionista abraçará o universo inteiro em um amor inextinguível em que não se verá, não se sentirá, senão o bem, a felicidade e o prazer.

A moral evolutiva é muito mecânica e fundada em tantos elementos utilitários e egoísticos, que, apesar da função desse idealismo de Fouillée, ela não poderá conduzir senão aos mais deploráveis resultados.

Em primeiro lugar, a moral evolutiva consiste na concepção de um estado orgânico produzido pelas forças transformistas da matéria, em virtude das quais o instinto egoístico, passando de geração em geração através de milhares de séculos e fazendo surgir o instinto de simpatia, atuou por forma que os seres humanos sentiram a necessidade de se agremiar e de formar, com as qualidades comuns a todos e adquiridas por herança, depois das lutas pela vida e segundo as leis da seleção natural, sociedades, cujos membros visando o prazer, o interesse e a felicidade, foram levados a sacrificar o bem particular ao geral, porque daí obtinham vantagens que não alcançariam, se acaso só procurassem o bem para si.

A ideia de atribuir à matéria essa força e esse poder tem sido vantajosamente combatida por notáveis fisiologistas e filósofos que mostraram a impossibilidade de se explicar cientificamente as transformações orgânicas por meio de movimentos mecânicos, e de se compreender pela evolução a finalidade da natureza.

Em segundo lugar, a moral evolutiva acaba com a liberdade e responsabilidade dos homens pelos atos praticados, pois que as condições em que se acha o ser humano, sendo herdadas e instintivas, elas não podem subtrair aquela à sua ação e a um impulso todo inconsciente, e por mais que se fechem os olhos à evidência, sem o livre-arbítrio ou liberdade de praticar ou não o bem, não há moral. É nisto que está a grandeza desta e que faz com que o homem se eleve acima dos brutos que dispõem em alto grau dos instintos de reprodução e de nutrição, mas que nunca conheceram o que era dever nem lei de obrigação.

Conhecendo por minha inteligência o valor do bem e do mal, sinto em mim o dever de praticar o bem de preferência ao mal, porque o primeiro deixa tranquila a minha consciência e o segundo a perturba e a revolta, daí a lei que me obriga ao dever de fazer o bem, sem tirar-me a liberdade de praticar o mal, certo de que se infringir a lei, serei aqui castigado, senão pela dor e o remorso, ao menos pela repulsa e o desprezo dos meus semelhantes, e com a perda até de minha liberdade, e se escapar a tudo isto, devo contar com a sanção final em uma outra vida.

A responsabilidade é a condição que deve envolver cada ação livremente praticada, e a sua inclusão nas leis civis e penais de todos os povos cultos constitui o

elemento fundamental do crime, sujeito à penalidade; e como poderia ela existir na moral evolutiva, toda oriunda de forças mecânicas, cegas, que têm o prazer como elemento inexpugnável de suas concepções e por móvel os hábitos hereditários de altruísmo e de abnegação, nascidos do egoísmo, sem outra obrigação além da que resulta da solidariedade dos interesses? A base de tudo é o egoísmo, que por ser um instinto comum a todos os homens, quando tem de manifestar-se é sempre intransigente, como é a função nutritiva, onde Comte diz que ele tem a origem. O fato de se querer tirar da ligação do egoísmo com a sensibilidade despertada, o altruísmo, não explica, segundo Fouillée, a razão por que a felicidade dos outros é preferível a do próprio indivíduo. Só reunindo a tudo isso o ideal intelectual é que se poderá compreender o desinteresse do ser humano, sua tendência à felicidade universal.

Esse ideal com tendência ao desinteresse, ao sacrifício e às boas ações, sem regras que o guiem, sem o dever de o realizar, e oriundo exclusivamente de uma razão objetiva que faz reconhecer que um ser humano não pode ser feliz sem que todos o sejam, é indubitavelmente uma concepção muito abstrata para impor ao homem a obrigação de fazer o bem de preferência ao mal, e se determina esta obrigação ou impõe esse dever, não deveria haver infração das boas ações, porque a liberdade humana para Fouillée se reduz ao poder que tem a ideia de dominar o fato e de se submeter a ele. Por este modo, o homem que quiser praticar o mal será infalivelmente arrastado para ele por esse poder intelectual que recebe a ordem e executa. Tudo é levado por um determinismo inteiramente inconsciente, a que os materialistas contemporâneos procuram submeter todas as ações humanas, eliminando ainda mais a responsabilidade moral.

Herbert Spencer entende que o homem, dos seus próprios instintos, quando bem dirigidos pela ciência, pode tirar os elementos para a sua conduta moral e chegar pelas leis da evolução à mais alta perfeição nas condições da existência individual e social.

A história inteira da humanidade demonstra pelo contrário que o homem com efeito pode chegar à grande perfeição intelectual, mas que debaixo do ponto de vista moral, se ele abandona ou deixa de lado o dever ou a obrigação de observar as leis morais, isto é, de praticar o bem de preferência ao mal, não só deixa de encontrar um freio às suas paixões e aos seus instintos egoísticos e perversos, como se embrutece no vício e se torna incapaz de qualquer ato que eleve a sua natureza, e quando se trata de um povo ou de uma raça, por maior que seja o grau de civilização a que tenha chegado, ela desaparece, como no império romano dos últimos tempos, e não deixa senão o fantasma de sua ignominiosa existência.

O ideal da moral não pode somente depender de um elemento intelectual todo abstrato, mas está infundido na lei de fazer sempre o bem e nunca o mal, e não o bem pelo bem, como seria comer por comer, mas o bem e o justo, como um dever impresso por Deus na natureza humana, a que o homem tem a liberdade de esquivar-se, ficando porém sujeito à sanção neste ou no outro mundo. Só a compreensão nítida desse dever ou dessa obrigação eleva o homem até a concepção de Deus, à crença na existência e imortalidade da alma, à abnegação de si, ao desinteresse supremo, à renunciação de todos os prazeres e gozos no mundo, e à prática das mais sublimes virtudes. Tudo o que constitui a grandeza humana, que admiramos, que arranca aplausos e entusiasmo, que

provoca o nosso respeito, nunca poderá ser produzido por uma moral fundada na evolução dos nossos instintos e em movimentos puramente mecânicos, que por seu lado produzem estados que através de miríades de séculos e de geração em geração passam cada vez mais perfeitos ou mais convenientes aos meios a que se adaptam.

É ainda com um cunho excepcionalmente material que o Dr. Letourneau considera a moral. Ele sustenta, em sua obra sobre a *Moral evolucionista*, que as modalidades psíquicas dos centros nervosos se transmitem por herança e que não há ideias morais inatas necessárias à regularização da conduta da vida humana, variando a ética como varia a forma social e amoldando-se às necessidades.

O homem quaternário vivia como qualquer outro animal de seu tempo, transido de medo, mas já era o resultado de uma evolução e agente então do progresso, porque a inteligência se tinha alargado e o levou a ser artista, aliás com a imprevidência da criança, com poucas faculdades afetivas vivendo em hordas nômadas como os macacos; e tendo por fim desaparecido, foi substituído por novo autor humano que se entregou à agricultura e possuía animais domésticos, com certa preocupação em uma vida futura, criando por isso os fetiches, inventando e seguindo costumes especiais, iguais aos das raças inferiores atuais. Os seus representantes mais favorecidos prosperaram, e os mais fracos desapareceram. Havia monumentos funerários, dividindo-se a terra por grupos étnicos, sendo a mulher uma verdadeira besta de carga.

Em que época do desenvolvimento social e mental apareceu a moral, e como este hereditariamente se organizou, e se formaram os sentimentos de humanidade, de justiça e de pudor?

No homem e nos animais tudo depende das células nervosas cerebrais que manifestam aptidão a se impregnar, isto é, a guardar o traço dos atos funcionais. Todo o ato deixa na célula nervosa um resíduo funcional, e assim ela adquire inclinação, hábito, instinto, necessidades, e tudo se realiza por ação reflexa consciente e inconscientemente, sendo a consciência um epifenômeno, e a inconsciência um estado normal, porque toda a inervação do grande simpático é inconsciente. Os atos primordiais de deglutição e circulação etc., resultam de uma herança fisiológica longínqua e da impressão nervosa que se realiza nas células ganglionárias e em certos núcleos celulares da medula.

Os atos nutritivos, na organização nervosa, não diferem dos atos inconscientes denominados instintos nos insetos. Quando a marca nervosa é fixada, infundida e organizada nos centros nervosos, torna-se hereditária, por isto cada indivíduo deprava ou moraliza a sua descendência, como foi moralizado ou depravado por seus ascendentes. A transmissão se faz como a da quantidade de movimentos. Pela reiteração suficiente dos atos, os traços se organizam, se fixam e se transmitem hereditariamente, constituindo uma tendência, inclinação que se manifestará pelo que se chama caráter.

Os instintos são coordenações de movimentos profundamente impressos nos centros nervosos, tão inconscientes como indispensáveis à vida, e ditam a conduta que os animais devem ter, e assim no ser humano existe uma pré-formação mental, um arranjo, um ritmo molecular especial, resultantes de inumeráveis experiências feitas pelos antepassados, uma educação herdada que, ao contato com o mundo exterior, dita ao indivíduo tal ou tal conduta. Esta predestinação orgânica existe em todos os animais, e como instinto é sujeita a desvios. A existência das tendências inatas se explica por um

lento trabalho de educação ancestral, que depositou nas células nervosas resíduos psíquicos. Os animais têm uma memória hereditária que é preciso entreter para não desaparecer, e todos os seus atos são morais. As inclinações despertadas ou incutidas nos animais amansados tornam-se hereditárias. Os instintos salvadores e batalhadores nos cães se formam pelo mesmo modo que no homem a antipatia e ferocidade, e neste, como nos animais, logo que se associam, nasce a moral, pois que é necessário que cada um deles subordine os seus desejos aos dos seus semelhantes, e quanto mais forte for a associação maior será a força para a luta.

Em moral as abelhas e formigas poderiam dar lições ao homem, e são a esse respeito superiores aos macacos. Estes têm tanto amor materno como as mães humanas, e em geral o amor de família, o amor materno existe nos animais. Nas abelhas e formigas o sentimento do dever, o cuidado pelo bem-estar da colmeia, a abnegação até o heroísmo são como no homem. A origem da moralidade é nos animais a mesma que nos homens; nasce da necessidade da vida social, quando os hemisférios cerebrais ou os gânglios têm adquirido certo grau de perfeição.

Resumindo: a célula nervosa é um aparelho de impregnação; ela guarda os traços dos atos realizados em seu seio, quer sejam incitações motoras, quer sensações, impressões ou percepções de ideias. Da faculdade de impregnação resulta que uma suficiente repetição de atos nervosos intracelulares determina a formação de tendências espontâneas instintivas que podem tornar-se hereditárias.

Dessas tendências hereditárias podem nascer instintos violentos e viciosos, observados nas sociedades primitivas e admitidos para estas poderem expandir-se e são hoje condenados, como o furto, o assassinato, o estupro, o incêndio que ainda são tendências transmitidas por herança. As ações heroicas e de abnegação são o resultado da educação ancestral. A conduta vai sendo imposta pelo terror ou receio do castigo. Esse mesmo constrangimento, determinando impressões mentais, se transforma em indignações morais que são transmitidas por herança, havendo outras que cedem espontaneamente, automaticamente e por prazer, tanto mais quanto tal conduta acha apoio na opinião pública, tal qual se dá com as formigas que são sensíveis à aprovação de suas parceiras, pelo que nos conflitos de móveis determinativos de atos, os instintos morais têm a primazia; mesmo que o indivíduo não seja recompensado, nem castigado ficava com a sua consciência tranquila. Era uma espécie de lei não escrita, mas daí veio a ideia de leis instintivas. Só essas leis resultantes dos hábitos e costumes do gênero de vida, do estado social, determinariam na raça humana o fato notado por Darwin nas abelhas, que matam as filhas fecundas para diminuírem a reprodução e os gastos de alimentação. Não é com o mesmo rigor, como nos instintos animais e funcionais, que são transmitidos por herança os instintos morais, pelo que tornou-se necessário que estes tivessem leis escritas, ensino, livros, preceitos e educação para serem revivificados, quando os traços cerebrais tendessem a se apagar. Os sentimentos de pudor, amor da pátria e heroicidade são coisas convencionais, sugeridas pela educação. Esta e o gênero de vida produzem a moral e a repulsa ao assassinato e a outros atos degradantes.

A moral tem passado por uma evolução, sendo a primeira fase inteiramente semelhante no homem e nos animais e caracterizada pelo canibalismo e antropofagia. A

esta sucedeu a fase em que nas lutas os vencidos em lugar de serem mortos eram escravizados. Na terceira fase se apuraram os costumes e então o furto, o adultério, o assassinato e outros crimes sociais eram barbaramente punidos. Na quarta, a moral condena o homicídio, mas sustenta a guerra e tolera a prostituição.

Os atos condenáveis nas sociedades modernas são devidos a impressões mentais gravadas precedentemente, havendo muitos indivíduos pertencentes por suas inclinações e tendências e instintos às fases sociais do passado, à barbaria e selvageria ou ao estado bestial, mesmo nas classes elevadas nas quais ressuscitam instintos que pareciam mortos. O servilismo e a submissão são produtos da fase da escravidão, subjugamento dos povos pelos que dispunham da força. Da divisão das terras, da linha reta, das partilhas iguais veio a ideia do justo, de justiça etc., e enquanto esta não se organizou, havia a pena de talião nascida da necessidade de responder ao mal pelo mal.

As regras morais estabelecidas pelos homens, desde que se constituíram em sociedade, tenderam à solução de conflitos resultantes dos gostos, dos desejos e instinto de conservação, e a moral progrediu pela concorrência vital entre os grupos étnicos. A tribo de moral superior tinha mais segurança de vida do que as outras e legava aos seus descendentes condições morais mais adequadas aos interesses da vida social.

Foi Epicuro quem fez ver a base utilitária da ética, sendo o justo tudo o que é útil à sociedade, e dizendo Bentham, séculos depois, que era nesse princípio que se firmava a moral, pelo que a ação boa ou má aumentava ou diminuía a soma de felicidade pública. O homem, bem encaminhado pela educação, recua diante de certos atos, como o cão de parada estaca diante da perdiz. É preciso ainda que as instituições morais se organizem no cérebro, como as ideias de espaço e de tempo, que o utilitarismo não seja mesquinho, sendo certo que os atos heroicos resultam de instintos inatos legados pelos antepassados, e o bem e o mal para o comum dos indivíduos se reduzem ou não a um prazer, a uma vantagem, sem se deixar de reconhecer que o bom e o bem formam o que é útil a todos, e se somos corajosos é porque foram-nos legadas por nossos ascendentes disposições que eles haviam adquirido, quando na luta pela vida tiveram de afrontar o perigo.

Eis aí em que consiste a intitulada moral evolucionista de Letourneau, moral que é sustentada pelos outros sectários da escola materialista intransigente. Tudo se reduz a uma exposição dos costumes dos povos selvagens, transmitidos por herança, em que os instintos egoístas exercem uma grande influência, e figurando que tudo isso teve por origem a impregnação na massa cerebral de sensações e foi o resultado de atos conscientes e mais vezes inconscientes, concluiu daí que o homem praticava tudo de conformidade ao que havia herdado e às vezes com menos grandeza do que as formigas e abelhas, sendo a virtude, a abnegação e a heroicidade, enfim tudo o que pode elevar o homem, o resultado de tendências herdadas, e que este põe em prática por ser útil a si e estar de conformidade com as regras também impostas pela coletividade, não dependendo a maldade, a perversidade e os crimes concomitantes senão de disposições herdadas, e não havendo portanto dever do bem, lei de obrigação, nem liberdade, nem responsabilidade, tanto mais quanto a moralidade humana é em suma igual a dos animais, modos de proceder dependentes de instintos e de pré-formações mentais que ditam tal ou qual conduta e formam os costumes, não sendo todavia impossível, como

se dá, por exemplo, com o cão e com outros animais, que a educação bem dirigida determine resultados vantajosos.

O que seria da humanidade, se os homens, à força de negar, chegassem, diz um escritor eminente, a obter a fé no nada?

O direito ao gozo surgiria imediatamente, sem escolha de meios, a fim de satisfazer a imperiosa e irresistível necessidade que nos atormenta de sermos felizes; então as ciências e as artes que não têm por fim senão entreter e conservar por mais tempo possível esta agregação de moléculas que se chama homem e que a morte deve dissolver, não serão mais que superfetações ridículas.

O desinteresse, a abnegação, a dedicação e o sacrifício de nossos interesses temporais em proveito de outro, consumiriam a vida humana em pura perda e não deveriam mais ser considerados senão como desfalques tolos da magra parte de felicidade, que não podemos ter senão na terra. A resignação e a paciência não teriam mais razão de ser, e a desgraça obstinada daria àquele que ela oprimia o direito de acabar com a vida. O suicídio não era mais o ato de um covarde que fugia ao seu criador e à sociedade, seria o ato de um sagaz que se subtraía à tirania do infortúnio! Ninguém tendo de dar conta àquele que, segundo a expressão da Escritura, julga todas as justiças, resultaria então que a habilidade, a astúcia e a violência poderiam viver sem freio. A força poderia esmagar a vil multidão, e esta destruir todos os poderes. O rico poderia explorar o pobre para tornar mais insolente o seu fausto e multiplicar os seus prazeres; o pobre, sem um raio de esperança e cansado de sofrer, poderia com o seu braço robusto lançar por terra aquele que o oprime e esmagar debaixo de seus pés tanta arrogância e tirania! Avante! avante, miseráveis mortais, presas certas do nada! A felicidade não se acha senão neste mundo e a felicidade é a vida! Lutai até que o último dos fracos tenha lançado o seu último estertor de morte, até que não fique mais nos lugares ocupados pelas sociedades civilizadas senão um rebanho de brutos triunfantes!»

CAPÍTULO VII
Hábitos e instintos

Quando se estuda a vida do espírito, não se deixa de reconhecer que todas as suas mais elevadas faculdades, tendências, disposições e inclinações não se expandiriam nem se desenvolveriam ou não se tornariam úteis e fecundas, se não fossem disciplinadas e reguladas em suas manifestações por um princípio de força que revela o *ser dotado de atividade espontânea* em adquirir o hábito de repetir os seus atos, que se tornam assim tanto mais fáceis e seguros quanto mais vezes são reproduzidos.

Na opinião de muitos psicólogos, não é preciso para se formar o hábito que o movimento ou ato respectivo, como dizia Aristóteles, se repita frequentemente, bastando em muitos casos que se prolongue ou continue sem intermitência notável por algum tempo, por modo que a tendência a reproduzir o ato ou o movimento se torne manifesta e, pela repetição, dê começo ao hábito.

Quando uma ação é frequentemente executada ou exercida, o mecanismo que serve para realizá-la tende também a organizar-se para torná-la mais fácil, pronta e segura, ficando o hábito em muitos casos subordinado à intensidade, à vivacidade da impressão recebida, ou à energia do esforço empregado na execução do ato, sendo para notar que esse estado que aliás não é fixo, nem absoluto, e oferece alguma coisa de variável e relativo, tem a especialidade de desenvolver tanto mais vigor e energia, quanto mais frequente se torna a repetição, ou a longa duração da continuidade do ato ou da ação, por modo que Alberto Lemoine, em seu trabalho sobre este assunto, é de opinião que talvez aí estejam as causas da força e intensidade do hábito, e ao mesmo tempo da facilidade com que são progressivamente executados os atos que o caracterizam e o tornam às vezes inveterado e despótico.

Desde o primeiro ato praticado, seja por que modo for — espontâneo, querido e voluntário — e cuja repetição, prolongação ou manifestação de uma atividade interna termina por formar o hábito, deve já haver na natureza do homem uma condição que receba a ação e procure adaptá-la ao seu modo de vida, e quer seja o ato voluntário, espontâneo, involuntário ou refletido, quer dependa de uma impressão ou sensação, ele tem em si o gérmen do hábito, que para ficar estabelecido, não dependerá senão da repetição de atos iguais. E assim como uma andorinha, diz Aristóteles citado por Lemoine, não indica o aparecimento ou a entrada da primavera, nem uma boa ação constitui a virtude, pelo mesmo modo um só ato não forma o hábito. Este precisa, para se estabelecer, que a repetição do mesmo ato se dê sucessivamente, e que o intervalo entre o primeiro e os seguintes não seja muito espacejado, ou não se prolongue por muito tempo, pois que assim ou o hábito desaparece, ou, para readquiri-lo, é preciso renovar os esforços anteriormente empregados.

É o que acontece em todos os ramos da nossa atividade funcional. Um cirurgião habituado a praticar um gênero de operações o faz por fim com uma facilidade, segurança e habilidade extraordinárias, mas se passa muito tempo sem ter ocasião de

executar operações iguais, não se sente com o mesmo desembaraço e despreocupação de outrora.

Com que facilidade um magistrado habituado a manusear autos pode não só descobrir os elementos para o julgamento, como resolver com certa segurança, pelo hábito adquirido no estudo das leis, as questões submetidas à sua apreciação, comparada com o daquele que não dispõe desses hábitos ou os perdera!

Um pianista, por melhor que seja, deixando passar muito tempo sem tocar, quando volta ao exercício de sua arte, sente-se menos ágil, mais indeciso e embaraçado na execução de trechos musicais que anteriormente sabia exprimir com agilidade e a mais nítida perfeição.

Na formação do hábito tem, sem dúvida alguma, grande importância a execução do primeiro ato e dele pela impressão ou sensação agradável ou desagradável que deixou, dependerá a execução dos atos consecutivos que neste último caso ou de uma impressão ou emoção desagradável deixam de ser executados e de formar o hábito, e no primeiro se realizam sob formas tanto mais aperfeiçoadas, quanto mais facilmente puderem ser destruídos e removidos os obstáculos que o hábito encontrou para se constituir, o que quer que este não se forma, mesmo que esteja de acordo com a natureza orgânica e psíquica do indivíduo, sem algum esforço para a remoção dos embaraços encontrados.

Quando queremos nos exercitar na esgrima, equitação, natação, na arte musical e na pintura, encontramos a princípio dificuldades e obstáculos de toda a espécie, mas depois, segundo diz Marion em seu livro sobre a *Solidariedade moral*, a pena e o desânimo, que às vezes se dão, decrescem e vão diminuindo pouco a pouco com a introdução do hábito e também pelo hábito, o ato é executado com mais perfeição e torna-se por isto mesmo mais agradável. É mesmo esse esforço, empregado pelo homem, para vencer as resistências encontradas em seu ser, que Maine de Biran dá como origem do hábito.

Tudo o que vive possui, diz ele, uma energia espontânea; mas o característico de todo o poder é o de empregar esforços, desenvolver-se, produzir um efeito; *viver é agir*. Em virtude desse princípio de vida ou do pensamento, agir não constitui a sua natureza, é uma necessidade. A inação lhe é penosa e um tanto dolorosa; o repouso prolongado torna-o inquieto, e o ser vivo experimenta um prurido de agir que é preciso a todo o custo satisfazer. Torna-se necessário despender em atos essa força, mas coisa singular e entretanto inegável! À medida que aquela é empregada, maior se torna a energia, mais renasce vigorosa e mais se abate no repouso; ela se amortece quando nada faz e se fortifica pela ação; é a produção desse ato particular que lhe dá vigor, e enquanto persiste é capaz desse efeito especial; o seu poder é aumentado pelo exercício, cuja renovação vem apresentar-se sob a forma de um hábito.

Cada ato especial aumenta precisamente o poder especial de produzi-lo — órgão ou faculdade.

Assim, a faculdade motora aumenta por ter movido e a faculdade de um tal movimento pela produção desse movimento, bem como o poder de querer torna-se mais enérgico pelo fato de ter querido, o poder de querer uma coisa pelo fato de haver querido essa coisa.

Em uma palavra, agir aumenta a força de agir no fundo e sob a sua forma presente, em sua quantidade, em sua qualidade, em sua natureza e ao mesmo tempo em sua direção atual.

Maine de Biran, segundo Lemoine, tornou patente por essa análise, que todo o esforço, isto é, todo o desenvolvimento ou manifestação de uma energia vital se reduz a uma proporção entre o vigor da energia que se esforça e a resistência do obstáculo. A intensidade do esforço que emprega o agente ou o ser vivo, se mede natural e rapidamente pela intensidade conhecida ou provável dessa resistência. Não se lança mão de uma clava para matar uma mosca, mas um boi; e quando se pretende levantar um corpo pesado põe-se em tensão no mais alto grau todos os músculos, e quando se quer remover uma palha, basta a contração insensível de algumas fibras.

A prova disto é peremptória, quando há engano no cálculo: se o volume, que se supunha leve, é, pelo contrário, pesado, o primeiro esforço, que era fraco, torna-se impotente e é preciso então elevá-lo uma segunda vez à mais alta tonalidade; pelo contrário, se o objeto é tido como pesado, quando não tem senão insignificante peso, recebe-se a ação do desequilíbrio entre o esforço e a resistência esperada. Resulta de tudo isto que se a resistência, oposta uma primeira vez à energia do agente pelo ponto de aplicação de seu esforço, fica no mesmo, a energia do vivo, levada a um grau mais forte por uma primeira ação, deve necessariamente triunfar, com um menor esforço, de uma resistência que não tem tido aumento, isto é, deve executar mais facilmente uma mesma ação na segunda do que na vez primeira. Pela mesma razão, se o fundo de toda a energia espontânea é para tender à ação, porque é capaz de agir, essa impaciência de agir, essa tendência ao ato é necessariamente tanto maior, quanto mais poderosa é a força, e uma força que se torna bem poderosa, em virtude de uma primeira ação, deve pois agir em proporção do aumento de seu poder; e se a primeira ação tem aumentado esse poder, não somente em sua quantidade, como em sua qualidade e especialidade, mesmo na direção do primeiro ato, é também natural que a energia assim aumentada por certa ação e para certa ação, esteja mais disposta, não somente à ação, como precisamente antes a essa ação do que a qualquer outra. Supondo-se agora que o agente se ache muitas vezes nas mesmas condições, ele repetirá a mesma ação; o fundo de energia capaz desse ato tornará a execução de mais a mais fácil, porque o esforço necessário para realizá-lo diminui de mais a mais de intensidade. Mais poderosa à medida que ela se exerce com frequência, a energia do agente não produz somente o mesmo ato com um esforço sucessivamente mais fraco e com uma facilidade sempre crescente: ela torna-se também de mais a mais disposta a produzi-lo, de mais a mais impaciente de se traduzir em ação e nessa ação, até que a menor ocasião, o menor pretexto baste para fazer sem cessar mover a mola fortemente tensa.

Quando longos intervalos separam o segundo ato do primeiro, ou o segundo do terceiro e cada um dos atos seguintes daquele que o tem precedido, vê-se logo qual deve ser o resultado. Pois que a energia que cresce com o exercício diminui na inação, o repouso que se segue ao primeiro ato tem por efeito destruir o efeito produzido pelo próprio ato, tanto mais facilmente quanto mais ele dura, de tal sorte que uma ação pode ser realizada tão dificilmente e mesmo mais dificilmente uma segunda vez do que fora na primeira, se um tempo assaz longo tiver decorrido entre uma e outra, para que o

aumento de força e de habilidade, conquistado pelos primeiros atos e acrescido à natureza do agente, tenha podido perder-se no repouso, e venha a aptidão natural ser mesmo prejudicada por uma inação prolongada. Se o intervalo que separa cada exercício semelhante de energia ativa for muito curto para gastar o aumento de força adquirido na ação, e entretanto bastante longo para diminuí-lo um pouco, o desenvolvimento do ser vivo que vegeta, sente ou pensa, segue uma marcha mais complicada; ele caminha como esses peregrinos da Idade Média, que, por um requinte de devoção, faziam o voto de chegar ao fim da viagem, dando alternativamente três passos para diante e dois para trás.

Tal é o modo pelo qual Lemoine explica a origem e formação dos hábitos, aplicando a esta faculdade a doutrina que Maine de Biran apresentou para explicar a gênese do pensamento.

O fato característico do hábito é que este, como Thomas Reid já fizera notar, torna mais fácil a ação anteriormente praticada, ou faz adquirir facilidade ou disposição a realizar o que se tem executado muitas vezes.

Ele aparece nos vegetais, e só assim estes podem ser transportados de zonas diversas e aclimados em outro solo e em lugar onde não haviam nascido. Nos animais ainda se dá o mesmo fato, e no homem, mais do que nos outros seres, o hábito domina as manifestações da vida física e psíquica, por tal forma que se poderia dizer que não há ato algum do homem que não seja, em regra geral, filho ou resultado do hábito. Não se segue daí que este pode ser adquirido ou imposto, quando não há na natureza humana as condições necessárias para a realização de qualquer ato, de cuja repetição continuada se forma o hábito. O homem foi organizado para respirar ao ar livre, e não poderia nunca habituar-se a viver mergulhado em um meio líquido, assim como o peixe, que é munido de guelras em lugar de pulmões, não poderia viver no seco.

A natureza, diz Lemoine, não pode ceder e então naufraga; mas no meio que lhe convém, o homem pode acomodar-se a um ar mais denso ou mais rarefeito, como o peixe a uma água mais ou menos oxigenada, a todas as variações mais ou menos insensíveis, isto é: se os atos provocados pelas circunstâncias, os modos de existência que estas lhe impõem estão de acordo com a sua natureza, o ser vivo os produzirá ou os aceitará voluntariamente, a sua força aumentará e contrairá facilmente o hábito, que se tornará impossível se os atos repugnarem às condições atualmente necessárias à vida.

É tão poderosa a força adquirida pelo hábito, que os partidários da doutrina transformista julgam que aquele, pelos efeitos surpreendentes que produz, poderia mudar pouco a pouco, através de miríades de séculos a constituição primitiva dos seres, dar-lhes sucessivamente novas disposições no sentido mais variável e fazer com a concorrência vital e seleção natural que daí resultassem as espécies ou formas orgânicas atualmente conhecidas.

Todas as qualidades assim adquiridas seriam transmitidas por herança de geração em geração, chegando Darwin, pelos resultados obtidos em animais domesticados e em vegetais, a julgar e sustentar que os hábitos influíam grandemente na transformação das espécies e davam origem aos instintos. Se a inteligência aplicada a um certo e determinado fim pode provocar resultados curiosos, não se segue, como já fiz ver, que na ordem natural se realizassem coisas por um processo todo artificial.

O apelo que se faz ao tempo não será nunca suficiente nem bastante decisivo para transformar uma hipótese em certeza. O hábito aperfeiçoa, mas não cria novas qualidades nem muda o estado orgânico, porque as condições para a sua formação são tiradas da constituição de cada organismo individual. A possibilidade de acomodação aos meios e a espontaneidade são os característicos dos hábitos, por isto estes são mais variados, numerosos, mais necessários e mais importantes, segundo Lemoine, na vida do homem, como ser dotado de razão, de sentimento e de liberdade.

É bem manifesta e evidente a influência que exerce o hábito na vida psíquica do homem.

A inteligência, que é a faculdade destinada a conhecer as coisas — o mundo interno e externo — assimilando os objetos, transformando-os e subtraindo-os ao tempo que os limita, como diz o abade Piat, ao espaço que os circunscreve e ao princípio de ordem corporal que os individualiza, não surge da única visão das coisas, nem da simples leitura e estudo, porque oferecendo diversos graus de manifestação desde o simples conceito e forma quase rudimentar do raciocínio, em virtude da limitação de sua natureza ou deficiência dos instrumentos de ação, até em escala ascendente ao que se chama gênio, não tem necessariamente de produzir efeitos correlativos, mas também sem cultura e leitura principalmente, sem hábito de estudo e meditação, ela receberia como que inerte as influências exteriores, sem desenvolvimento, e sem resplandecer às vezes no mundo com as suas maravilhosas concepções. Se uma inteligência obtusa não formula senão ideias sem valor que giram em um círculo acanhado, donde só poderá sair pelo hábito perseverante da leitura, já uma inteligência regular conseguirá por este meio desenvolver-se grandemente, transparecendo na alta inteligência a fulguração das ideias, a elevação sublime do pensamento, para terminar no gênio pelo descobrimento de fatos e de fenômenos até então desconhecidos, com indicação das leis que os regem, antecipando o futuro nos sistemas ou doutrinas que estabelece. Mas todas essas inteligências verdadeiramente privilegiadas se afundariam na obscuridade, se não procurassem no hábito do estudo o meio de fazer desabrochar o gérmen de seus esplendores.

É pela falta ou pelo desprezo desse meio que muitos homens, podendo tornar-se notáveis e admiráveis pelos frutos da inteligência, desaparecem ignorados no seio da multidão. Alguns, que puderam em tempo ser reconhecidos e depois encaminhados, não desmentiram as esperanças que neles foram depositadas e tornaram-se homens de alto valor científico. A inteligência é, como se diz, uma lâmpada que precisa sempre de combustível para poder espargir os focos luminosos dos conhecimentos. Esse combustível é o hábito do estudo, sem o qual o espírito humano não pode desenvolver-se, e a inteligência declina ou permanece em um grau de inferioridade, que se manifesta a cada passo, nas relações dos homens entre si. O hábito de pensar e de conhecer, diz Lemoine, aumenta o poder de conhecer e de pensar, e a necessidade de exercer essa força em pensar e aprender mais.

A ignorância não sabe o que ignora, e a inteligência o sabe, por isto tanto mais progride em conhecimentos pela leitura metódica de que tira a sua nutrição e a sua força, quanto mais aspira saber, encontrando nas novas ideias, que vai adquirindo, os meios necessários para resolver problemas sucessivamente mais úteis, pelas disposições

que o hábito imprime à inteligência, dando a esta na execução de um trabalho mental tanto mais facilidade, quanto os trabalhos da mesma natureza têm sido executados muitas vezes.

Tudo está em haver no espírito as disposições que se adaptam ao hábito do estudo, porque a resistência para a aquisição de conhecimentos constitui uma força quase invencível, semelhante à que opõe a preguiça tenaz a qualquer trabalho, por mais sedutora que seja em perspectiva a recompensa prometida ou mais vantajoso o fruto a colher.

O hábito do estudo e da leitura refletida, que tanto concorre para desenvolver a inteligência e alargar o círculo dos conhecimentos, como todo o hábito, não deve ser levado às últimas consequências, porque não há trabalho que provoque mais fadiga e cansaço do que o intelectual, e uma sobrecarga súbita ou prolongada pode entorpecer, alterar e diminuir a energia da ação da inteligência — mal que não desaparecerá senão depois de um tempo mais ou menos longo ou de um repouso às vezes considerável.

O desenvolvimento gradual das aptidões físicas e psíquicas, determinado pelo hábito, deve sempre estar de acordo com as leis de equilíbrio da natureza, e o abuso que se faz de suas energias não serve para destruir o valor que estas representam, quando empregadas convenientemente, nem as vantagens do hábito do estudo em geral e de certas ciências em particular, chegando Descartes a dizer que o estudo das matemáticas constituía uma ginástica útil e salutar para o espírito, porque habituava este a maior reflexão e a conclusões mais rigorosas. O princípio aplicado às matemáticas ou às ciências exatas não deixa de ser verdadeiro, mas em relação a outras esferas dos conhecimentos humanos, oferece resultados negativos pela diversidade demonstrada das leis que regem os fatos e os fenômenos em um e outro caso. Às mais deploráveis consequências se chegaria se para a solução de questões biológicas, sociais e políticas, se procedesse como em uma equação algébrica; e é sempre este o resultado, quando os matemáticos puros se propõem a tratar dessas questões e praticá-las.

Seja como for, o essencial aqui é mostrar o valor do hábito do estudo sobre o progresso e desenvolvimento da inteligência, e este fato é inegável. As ideias que se arraigam no espírito à força de serem repetidas constituem o cimento da vida psíquica, não havendo forças que possam destruí-las. É daí que também procede o valor imenso da educação, por meio da qual se podem aproveitar as boas tendências e disposições do espírito, cultivá-las ou desenvolvê-las pelo hábito, o que é tanto mais fácil, quanto os refratários e degenerados psíquicos congeniais existem, como mostrou o Dr. Magnan, mas em pequeno número, e é bem difícil que encaminhando os indivíduos desde tenra idade e imprimindo neles bons hábitos, não se consigam resultados surpreendentes, não só debaixo do ponto de vista moral como intelectual e sentimental.

Alberto Lemoine, no trabalho de que tanto me tenho servido, julga que a memória — essa potência de entendimento que tanto contribui para o conhecimento e desenvolvimento do espírito — tem um forte esteio no hábito por meio do qual as impressões, pensamentos e ideias uma vez adquiridos, fixados e oriundos de qualquer circunstância fortuita, indutiva ou racional, são por aquelas cimentados, para que em um momento dado essas impressões, pensamentos e ideias sejam reconhecidos como já existentes em presença de outras impressões, pensamentos e ideias que aparecem no

presente. Receber as impressões, ideias e conhecimentos e verificar se tudo isto já existiu em um passado mais ou menos remoto, julgar as relações dos fatos presentes com os que já podiam ter ocorrido, ou reconhecer o passado no presente, o pensamento de outrora no pensamento ocorrido neste momento, eis o papel que na vida psíquica ou intelectual apresenta a memória. Esta, pelo hábito, transforma-se, segundo Dolfus, obra citada, de concreta em abstrata pela substituição progressiva do sinal pela coisa, diminuindo no sujeito a intensidade da lembrança imediata, e se as impressões na alma se tornam menos vivas, os movimentos cerebrais correlativos se executam, em virtude da repetição, com uma facilidade sempre maior, principalmente em suas associações com outros movimentos acostumados. É por este modo que se passa gradualmente da consciência à inconsciência na ação e que o hábito pode converter-se em rotina.

O sinal e o movimento automático acabam por se substituir à coisa, à sua impressão direta e viva; acabam por não subsistirem mais senão no seu efeito cerebral. Quando o declamador recita centenas e milhares de versos que ele outrora gravou na memória palavra por palavra, e que depois os versos seguem por si mesmos uns aos outros, conduzindo o espírito que se aplicou laboriosamente a associá-los, o que então aqui se passou? Os movimentos celulares do cérebro, que correspondem à impressão e à enunciação das palavras tornaram-se mais fáceis pela repetição e por causa dessa repetição. Desde então o primeiro desses movimentos, correlativo à primeira palavra, em se produzindo, suscita a série de movimentos subsequentes, os quais sob o benefício do hábito se realizam com tal facilidade que a alma consciente então de sua série não conseguirá impedir que um verso se apresente depois do outro, como lhe foi difícil outrora de os encadear à força da vontade… Não há ideia, não há sensação, não há fato ou pessoa que se apresentem à consciência, sem estarem associados mais ou menos distintamente ao que lhes acompanhou no primeiro aparecimento, e sem a memória que pelo hábito tende a ligar o passado ao presente, poderia tudo isto voltar, mas sem ser reconhecido.

Vê-se pelo que acabo de expor, quanto a memória concorre para aumentar a soma de conhecimentos, facilitar a sua aquisição, fixando-os no espírito todas as vezes que é necessária a reprodução dos fatos e imagens que se convertem em ideias.

Neste ato do entendimento entra também, com já disse, a consciência, porque se esta não revelasse e fizesse conhecer que não era pela primeira vez que ocorriam os fatos atuais, afirmando-os pela memória a sua existência anterior, não haveria verificação possível e tudo se afundaria no esquecimento. Em todo o caso, para haver memória dos fatos já ocorridos e das ideias já fixadas, torna-se preciso a aplicação da atenção em seu exame e de certa reflexão e meditação que deixam no espírito traços indeléveis, e que aí tudo seja reproduzido com fidelidade, e reconhecido pela consciência que as ideias e reconhecimentos adquiridos hoje não pertencem ao passado.

Guardam-se melhor no espírito as coisas sobre as quais se exerce a reflexão ou a meditação, do que quando sobre elas se passa sem prestar a atenção devida, principalmente quando se trata de ideias adquiridas pelo estudo, porque o objeto é apenas, como dizem alguns psicólogos, *concebido* e não *percebido*, ou conforme está ausente, sem realidade corpórea, ou presente e diante de quem recebe a impressão objetiva.

A verdadeira memória está na reprodução total no presente de conhecimentos e das ideias adquiridas no passado, e essa grande força do entendimento só pode ser adquirida pelo exercício e hábito da reflexão.

Quando este é aplicado ao conhecimento exato de qualquer assunto por um modo constante, a representação do passado no presente não encontrará dificuldade, sendo somente necessário o julgamento ou a operação psíquica, pela qual se tem de reconhecer se o conhecimento é novo ou se já foi adquirido no passado, sem que este seja sempre representado por uma associação ou ligação de ideias do presente com o passado. Entre umas e outras pode deixar de haver a menor ligação, e a recordação e o exame do passado serem apenas o resultado de reconhecimento de ideias anteriormente adquiridas. Não há dúvida que as ideias, como diz Lemoine, «tem entre si relações naturais e constantes de analogia e de oposição, de causalidade, de consequência e de generalidades, porque o objeto desta é oposto ou semelhante ao objeto daquela, porque é causa ou efeito dela, porque um é gênero e o outro espécie, e não é de admirar que o espírito passe frequentemente de uma a outra ideia, se o objeto de uma é a causa ou o efeito da outra; mas quando se trata dessas ideias sem relações razoáveis que, depois de acompanhadas e seguidas no espírito, se acompanham e se sucedem ainda com mais obstinação, somente o hábito poderá explicar a reprodução. O pensamento, como uma força viva, torna-se somente, pelo fato de ter agido de um certo modo, mais capaz de agir ainda pelo mesmo modo, e mais disposto a fazer o que já fez; o espírito, que pensou uma primeira vez sobre certo objeto em certas circunstâncias, tende por isto mesmo a repetir o passado, e a reproduzir a série completa das ideias que constituíam o grupo de sua primeira percepção.»

Resulta daí que a lembrança é um verdadeiro hábito mental, assim como as associações de ideias são lembranças complexas que constituem outros tantos hábitos. Reproduzir o passado no presente é um fato de suma importância na vida psíquica do homem, dando lugar a que os seus conhecimentos sejam mais completos, mais valiosos e tenham resultados mais proveitosos. Não se submeta a inteligência à disciplina da atenção e da reflexão, e ao hábito de cultivar a memória pela repetição de que se adquiriu no estudo e veio aumentar os conhecimentos, e será intelectualmente insignificante o resultado obtido.

*

* *

Em relação à sensibilidade, os efeitos, resultantes de sua provocação repetida, não parecem à primeira vista estar de acordo com as leis que regem o hábito, porquanto o característico deste é fazer com que um ato, um movimento vá se tornando tanto mais fácil, pronto e seguro, quanto mais vezes for repetido ou reproduzido, ao passo que na emoção ou sensação de prazer ou de dor que se manifesta em tal percepção ou em virtude de certa ação, em lugar de se tornar mais intensa e vigorosa, é de menos a menos sentida à proporção que a influência do hábito se torna manifesta. Em verdade, se o hábito tem por efeito tornar um ato mais fácil e mais pronto pela sua repetição ou reprodução, ele, em relação à sensibilidade ou às nossas sensações, em lugar de fazer com que estas aumentem de intensidade, faz pelo contrário com que se tornem mais toleráveis ou menos vivas, quer se refiram ao prazer quer à dor, parecendo portanto ou

sendo antes manifesto que tanto o prazer como a dor, pena ou mágoa, e tudo o que se passa na esfera das sensações termina no cansaço ou indiferença, não havendo, segundo Marion, exceção senão para as dores causadas por lesões, que não poderiam ser renovadas sem comprometerem a própria vida e para os prazeres periódicos por natureza, que, graças a sua intermitência, fogem ou escapam à saciedade.

Apesar de tudo, ainda aqui não há no fundo exceção quanto aos efeitos produzidos pelo hábito, ou em relação ao resultado determinado por suas leis.

Uma primeira dor pode causar surpresa e produzir um grande mal, mas ao mesmo tempo ela retempera a alma e a fortifica para suportar uma segunda dor, e a tornar mais tolerável. E assim como o esforço para a execução dos primeiros atos, até que o hábito seja adquirido, não deixou de ser penoso, e mesmo na ordem psíquica, as ideias adquiridas exigiram certo trabalho do espírito, e apesar de tudo isso, a força empregada acabou por se mitigar, por desaparecer no passado, pelo mesmo modo a dor se acalma e desaparece em virtude da mesma lei que fortifica e aviva o conhecimento das coisas, e o que foi conquistado ao tempo, o que foi subtraído ao passado, e o que se conserva no presente e se guarda para o futuro, é o poder modificado, aumentado e determinado pela ação. E depois, a sensação representada pelo prazer ou pela dor, conforme observa Lemoine, é essencialmente um movimento, uma mudança — é menos um estado do que a transição de um a outro estado, porque ela não aparece senão quando a alma passa de um modo de ser a outro mais ou menos diverso. Não se dá aqui, conforme mostrou Maine de Biran, modificação, nem alteração alguma nas leis do hábito, e assim como este para se formar exige esforço e trabalho mais ou menos penoso, e somente quando ele se organiza é que a ação vai-se tornando de mais a mais fácil, por modo a estabelecer uma espécie de equilíbrio entre o esforço e a resistência, pelo mesmo modo, quando uma causa exterior atua sobre a nossa sensibilidade, quando passamos de um a outro meio, de uma temperatura média a uma temperatura mais fria ou mais quente, a ação ou reação da sensibilidade contra essa nova influência é tanto mais forte, quanto a diferença é maior entre o estado em que nos achamos e aquele em que antes estávamos; à medida então que essa diferença diminui e se estabelece o equilíbrio entre a temperatura do nosso corpo e a do meio que nos cerca, a sensação deve diminuir de intensidade, e por fim não devemos sentir, e com efeito não sentimos nem frio, nem calor, porque o equilíbrio foi estabelecido entre essas duas temperaturas ou entre o estado dos nossos sentidos e a causa que as solicitara. Ora, a sensação não resulta senão da passagem de um modo de ser a outro modo, e quando essa passagem se realiza, a sensação se acha terminada.

Somente quando a sensação é bastante intensa, enérgica e profunda para abalar as fontes da vida, é que, submetida a outras leis do organismo, não diminui nem se acalma pelo hábito, e pode mesmo adquirir tal violência que termine pela extinção da vida.

Alexandre Bain, em seu *Estudo sobre a lei da correlação das forças, aplicada à psicologia*, diz, segundo Marion, que toda a emoção — prazer ou dor — parece determinar uma despesa, como indica a fadiga que causam com a sua persistência os gozos mesmo de ordem superior, constituídos pelos estudos literários e artísticos, o que se explica pela excitação que no organismo provoca um esforço, visto que a satisfação

aparece desde então como um desprendimento de força acumulada, isto é, como uma dispersão. Se a perda não é excessiva e não constitui senão o emprego normal e restrito de uma força convenientemente renovada, tudo se reduz à cessação de uma perturbação — ao alívio de uma opressão, à volta do equilíbrio. Mas se, por um motivo ou outro, a satisfação ou o prazer excede a justa necessidade, a despesa feita esgota a provisão de força, aquela cessará logo de se manifestar, ao prazer sucederá uma sensação de abatimento e de cansaço e até de saciedade: a pena, segundo Bouillier, nasce tanto de uma sobrecarga funcional, como de uma função obstada.

Há em nós uma necessidade constante de mudança em nossas sensações, e estas, quer se traduzam pelo prazer, quer pela dor ou pena, não poderiam durar sem intermitência, parecendo, como diz Marion, em seu livro *Solidariedade moral*, que a toda inclinação excitada deve responder em alguma região do organismo um certo estado de eretismo, que só acha o seu termo na satisfação qualquer que seja, finalizando logo pela queda em sua tensão. A paixão revelando o mais alto grau de eretismo emocional ou uma ruptura de equilíbrio em nossas faculdades mentais, ou mais particularmente, como diz Marion, entre as nossas afeições naturais, cai também rapidamente logo que ela se sente satisfeita e o equilíbrio se tem estabelecido com a mudança do objeto que ela visava. Como todo o sentimento, ela pode renascer, provocar os mesmos desejos tanto mais facilmente quanto estes se tornaram a fonte de um vivo prazer e de um gozo inefável, mas os gastos produzidos são sempre tão grandes que em breve tempo levam à saciedade e à indiferença, até ao estado oposto.

Daí veio o provérbio espanhol:

Quien se casa por amores

Há de vivir con dolores.

Não há prazer almejado e obtido sem o emprego de algum esforço, e se este foi insignificante e não teve de vencer qualquer dificuldade, aquele também perde o seu sabor e é logo substituído pela indiferença.

Assim como todo o obstáculo e proibição ao que nos afigura agradável e causa de prazer desperta uma reação no sentido de vencê-los e destruí-los, a fim de conseguirmos a realização de nossos desejos, pelo mesmo modo a repressão ou contenção às necessidades e apetites despertados por certos instintos, pode provocar reações que somente o hábito consegue atenuar e até extinguir inteiramente, ou porque os órgãos se atrofiaram em virtude da falta absoluta de exercício ou porque as necessidades correspondentes se tornaram confusas na consciência e por fim não se fizeram sentir.

Já aqui a vontade interveio em grande parte na formação do hábito de castidade, que quando mantida tanto dignifica e enaltece a criatura, mas que desaparecendo ou se transformando no sentimento oposto, dá lugar a graves perturbações morais e à expansão de vícios ignóbeis.

Onde o hábito exerce a mais notável e importante influência porque repercute sobre a vida moral do homem, é nos atos impostos pela educação, pelo exemplo e pela direção das tendências e inclinações à vontade ou por esta espontaneamente realizados, repetidos e renovados constantemente. A influência que o hábito exerce sobre a vontade, e que esta por sua parte exerce sobre o hábito, é tão conhecida e se revela com

tal evidência, que não é um paradoxo afirmar que todas as nossas ações são fruto de nossos hábitos, e são então realizadas com tanta espontaneidade, facilidade e certa precisão, que parece muitas vezes que a vontade não intervém mais em suas manifestações e é em tais casos substituída pelo hábito que ela criou. Este, como se diz vulgarmente, se transforma em uma segunda natureza, realizando tudo com tanta precisão, facilidade e segurança, que Reid, segundo Lemoine, concluíra por dizer que o hábito se distinguia do instinto por sua origem e não por sua natureza. Lemoine faz com razão observar que o hábito não é uma força nova criada pela repetição de um mesmo ato, mas somente um aumento da força preexistente em nossa natureza ou a energia atual aumentada e determinada — é a inteligência habituada a suportar tal dor, a força muscular habituada a imprimir tal movimento a tal órgão; por isto, quando o hábito se acha em ação, parece que a vontade se torna frouxa e não tem sobre ele grande influência. Todavia, quando se procede à análise das ações humanas oriundas do hábito, não se deixa de reconhecer que nenhuma se realiza sem que a vontade seja solicitada por qualquer motivo de escolha, e que o ato habitual recebe dela o impulso, refletindo a sua natureza ou a sua qualidade boa, má ou perversa.

Daí nascem essas lutas do hábito contra a vontade e às vezes desta contra o hábito que ela própria constituiu e se propõe a destruir, o que geralmente é tanto mais difícil realizar-se, quanto o hábito tem tomado profundas raízes no organismo e constitui verdadeiramente uma segunda natureza. É por isto que entre os animais da mesma espécie, os de pouca idade, como lembra Lemoine, são mais facilmente amansados, domesticados, aclimados e submetidos a hábitos particulares do que os velhos, cujos hábitos haviam impresso em sua natureza modificações profundas que não podiam mais ser destruídas e obedeciam aos seus instintos.

A vontade pois não se acha nunca ausente do exercício ordinário de um hábito que lhe pertence, e se este aumenta a facilidade e perfeição da execução, não extingue a vontade, e é, por exemplo, o que se nota em um pianista que bate justo na tecla como que levado por uma força automática, quando o movimento teve a sua origem na vontade que, dirigindo a atenção e criando o hábito, fez com que este se tornasse mais fácil e preciso no seu resultado, bem figurado na inteligência do artista.

Se o hábito pudesse extinguir a vontade, com esta se aniquilaria também a liberdade, e qualquer ato, bom ou mau, teria o mesmo valor moral, isto é, o vício e a virtude deixariam de oferecer diferença em suas consequências ou em seus resultados, como se dá com os atos procedentes dos instintos.

O hábito de uma ação nunca chegará para aniquilar a liberdade, a menos que haja já uma perversão da vontade ou uma insubordinação tenaz e caprichosa à lei do dever a que o homem por meio de sofismas procura escapar. Em todo o caso, o vício ou os maus hábitos contrariam as leis da natureza, e o hábito do bem que por fim forma a virtude as satisfaz e presta a mais segura força à vontade, e torna-se uma lei de aperfeiçoamento e de progresso pelo respeito de que reveste a personalidade humana, a dignifica e enaltece tanto mais quanto, para chegar a esse resultado, o homem teve de empregar esforços para vencer muitas das tendências de sua natureza.

*

* *

A perfeição, segurança e facilidade que o hábito imprime aos nossos movimentos e atos fizeram com que se dissesse e se pretendesse sustentar que a execução de certas e determinadas ações observadas no homem e principalmente nos animais, e conhecidas com o nome de instintos, não eram senão o resultado de hábitos que se foram transmitindo pela herança.

Antes porém de prosseguir, é de toda conveniência dizer o que se entende por instinto ou quais são os característicos das ações constitutivas do instinto.

Viu-se que o hábito procedia de um movimento ou ato que tinha de ser repetido ou renovado por diversas vezes, sem o que ele não se formaria, deixando entretanto o primeiro movimento ou ato na natureza do indivíduo um atrativo ou certa disposição mais ou menos favorável para sua reprodução.

As tendências, inclinações e disposições para o hábito podiam provir da herança, mas não o próprio hábito, que era uma verdadeira qualidade adquirida e constituída pelo indivíduo e que concorria para aumentar a energia natural em suas diversas manifestações. Os hábitos dos pais não se transmitem aos filhos senão excepcionalmente, e às vezes bem modificados, e em todo o caso não se estendem à totalidade dos membros de uma mesma família e muito menos à espécie inteira.

No que se chama instinto as coisas se passam por um modo inteiramente diverso e aparecem não em um ou mais indivíduos, mas na espécie inteira, com os mesmos característicos e tendentes a um fim certo e determinado, e em sua mais simples significação se traduzem por um impulso que leva o animal à execução de atos necessários à sua existência e à reprodução ou conservação da espécie. Mas donde nasce esse princípio de ação tão importante e distinto de qualquer outro e contemporâneo da espécie em que aparece, donde procede e de que natureza é esse impulso que leva um animal desde que nasce a executar, sem nunca ter aprendido, e com segurança, uniformidade e perfeição, uma série de atos e movimentos tendentes a um fim determinado? Esses movimentos e atos tão engenhosamente combinados, se não sempre iguais, pelo menos semelhantes, não são exercidos por um só ou por certo número de animais, mas por todos da mesma espécie, sem diferença notável na perfeição e no resultado.

Há instintos gerais de que participa todo o reino animal, mas há outros próprios a cada espécie e em relação constante com a sua organização, e é reconhecido por todos os naturalistas que os atos característicos dos instintos, ou antes, os instintos são tanto mais numerosos nos animais, quanto menos elevado é o lugar que ocupam na escala zoológica, ou melhor, é nas espécies, nos graus da escala animal em que a individualidade dos seres é mais apagada, que os instintos, segundo Lemoine, são mais manifestos, mais exclusivos, ao passo que nos seres em que a individualidade é mais acentuada e eleva-se à personalidade, eles são mais raros, menos imperiosos e mais mesclados.

Em todo o caso, os instintos se acham em uma correlação estreita e constante com a estrutura orgânica do animal, e esta com o gênero de vida própria à espécie e à natureza de sua indústria, pelo que os atos e movimentos que os caracterizam não só implicam grande precisão nos seus efeitos, como oferecem uma invariabilidade absoluta. Ninguém, diz Lemoine, «atribuiria a um instinto a forma das células

construídas por uma abelha, se, sobre o número de células feitas por um só desses insetos, cada uma representasse um polígono diferente, ou melhor ainda, uma figura irregular e caprichosa, e o mesmo indivíduo variasse diariamente o seu trabalho, pelo mesmo modo que não viria ao espírito de pessoa alguma atribuir a um instinto as obras de Miguel Ângelo, ao mesmo tempo pintor, escultor, arquiteto e poeta. Se dizemos que a construção de uma colmeia é obra de um instinto, é porque todas as células são iguais, e um mesmo inseto reproduz sempre em seu trabalho o mesmo modelo. Desde que víssemos, pelo contrário, uma mudança sensível, ainda que fosse um grande progresso no trabalho de um animal qualquer, devíamos atribuir essa mudança à experiência ou ao cálculo e não ao instinto qualquer que tivesse sido a natureza no primeiro ato. E não se exige somente essa uniformidade, essa invariabilidade mais ou menos rigorosa nos atos de um só indivíduo, mas ainda em toda a série dos indivíduos nascidos uns dos outros.»

O que se torna mais curioso e digno de observação nas manifestações dos atos ligados aos instintos, é que cada espécie animal se acha dotada de meios ou aparelhos apropriados à execução desses atos, por modo que essa organização especial dos animais corresponde, como diz H. Joly, a necessidades nascidas do jogo interior da vida, despertadas por sensações variadas e excitações maravilhosamente apropriadas e suscitadas por influências exteriores, com se vê particularmente nos fenômenos referentes à aproximação dos sexos, às emigrações dos peixes e das aves.

Procedendo etimologicamente da palavra grega *aguilhão interior* ou *picada interior*, o instinto tem a sua verdadeira raiz na sensibilidade do animal, que, provocada por modos certos e determinados, dá lugar a atos correspondentes à estrutura orgânica da espécie e cuja determinação nenhum princípio diverso pode explicar.

Em seu livro sobre o *Homem e o animal*, H. Joly diz a propósito do instinto que este é o «conjunto de necessidades e desejos que, *pelas sensações e imagens* de que são inseparáveis, impõe a todo o animal movimentos, uns constantes e invariáveis, outros acidentais, outros habituais, segundo as exigências de sua organização e as facilidades que lhe procuram as circunstâncias de toda a ordem no meio das quais se completa a sua existência.

Donde entretanto procedem essas necessidades e desejos que parecem ser os primeiros agentes solicitadores do instinto? Lemoine, entrando na análise desse fenômeno complexo, faz ver que o estado de uma força encerrada em sua virtualidade é um estado incompleto, por lhe faltar a realização — o efeito, o ato. A falta desse complemento se traduz por uma necessidade que não existe e não pode existir senão nos seres organizados, o que não se dá com as forças da natureza inorgânica, que não se acham nunca nesse estado defeituoso da virtualidade à espera da realização.

Com os seres organizados sucede o contrário. O músculo que pode contrair-se e fica inerte, o nervo que pode suscitar uma emoção e não se excita, o estômago que pode digerir e fica vazio, a inteligência que pode conhecer a verdade e permanece na ignorância, são forças sem emprego presente, virtudes sem efeito real, a que falta o complemento da ação.

Essas potências vitais dos órgãos dos seres vivos têm necessidades, sendo estas o primeiro fundamento do instinto, mas sem constituírem ainda o instinto. As coisas ou os corpos inorganizados não têm instintos, porque estão sempre em ato, não tendem ao ato

pois o realizam sempre, e assim não experimentam também nenhuma necessidade. O último dos vivos, os vegetais, pode ter necessidades, mas não tem extintos, porque não sente essas necessidades. A necessidade não é senão a imperfeição de uma potência orgânica que atualmente não se realizou; os seres dotados de sensibilidade sentem, a não se darem circunstâncias particulares, as necessidades despertadas pelas suas forças próprias. Eles são capazes de instintos, porque essa sensação de necessidade é uma condição do instinto, e como toda sensação, ela é acompanhada de prazer ou dor, segundo foi ou não satisfeita.»

Em tais condições a sensação provoca um movimento que se traduz, segundo Joly, «pelo desejo que não é senão a necessidade acompanhada de uma imagem, que representa mais ou menos vagamente o que é necessário executar para satisfazer a necessidade experimentada. A necessidade genésica, ainda mais do que a necessidade de alimentar-se, não se faz sentir, diz Joly, sem que os órgãos apropriados entrem em movimento, como se a função se preparasse para a sua realização. O desejo que sucede a essa necessidade supõe ainda que o termo dos movimentos é entrevisto; o complemento procurado; por exemplo, o contato com o ser de sexo oposto tem já emocionado a imaginação que então pressente o caminho a seguir e se esforça para arrastar o indivíduo à realização do ato.

É claro, e a experiência trivial nos prova a cada instante, que há necessidade de chamar o desejo, de procurar os meios tendentes a satisfazê-lo, a menos que haja incapacidade de imaginar o que deve fazer o objeto do desejo. Assim o apetite ou desejo de comer não sucede à necessidade despertada pela fome, se o sentido do gosto se acha doente e repugna às sensações que habitualmente deve caber-lhe; então nenhuma sensação agradável se liga à representação do comer e se dá o fato contrário caracterizado pelo fastio.»

Nem sempre a imagem e representação que acompanham o desejo provocam uma emoção agradável, mas antes um certo sofrimento que vai converter-se em força do instinto e provocar os movimentos necessários à satisfação da necessidade experimentada, donde então nasce o prazer, cuja renovação é procurada pelo animal, por um modo sempre igual e uniforme, com resultados, senão idênticos, pelo menos semelhantes.

Mas, como esses movimentos que vão terminar por atos precisos, regulares e quase invariáveis, característicos de todo instinto, se realizam?

São eles de natureza reflexa, ou são um produto da inteligência ou de um conhecimento refletido e participam do princípio que determina todas as ações psíquicas?

Sabe-se que Descartes, baseado em princípios, tidos hoje como errôneos, de que a essência da alma estava no pensamento, e a dos corpos na extensão, havia daí arbitrariamente concluído que era impossível atribuir o pensamento universal às plantas e aos animais, e assim considerava umas e outros como máquinas naturais, dependendo o seu funcionamento exclusivamente da disposição dos órgãos. «A este respeito, diz ele no *Tratado sobre o homem*, desejo deixar bem compreendido que todas as funções atribuídas por mim a essa máquina, como a digestão dos alimentos, as pulsações do coração e das artérias, a nutrição etc., resultam naturalmente da simples disposição dos

órgãos, nem mais nem menos que os movimentos de um relógio do ajustamento das rodas e da tensão dos pesos, de modo que não é necessário para explicar tais movimentos recorrer a qualquer alma vegetativa nem a outro princípio de movimento e de vida que não seja o sangue e os espíritos vitais agitados pela calor do fogo, que arde continuamente no coração e não é de natureza diferente da do fogo que há nos corpos inanimados.»

Sustentando ainda na 5.ª parte de sua *Dissertação ou discurso sobre o método*, a doutrina referida de que os animais não passavam de máquinas naturais, semelhantes a um órgão musical ou a um moinho, esquecendo-se de que estes não têm um princípio anímico que os informe e os ponha em movimento, ele fazia ver ainda, em relação aos animais, que os havia muitos mais industriosos do que o homem, mas em muitas outras indústrias os mesmos animais nada testemunhavam; e assim, o que eles fazem melhor do que nós, não é prova que tenham espírito, porque então teriam mais do que qualquer de nós e em qualquer outra coisa fariam melhor; antes será prova que eles não têm nenhum e que é a natureza que opera neles, segundo a disposição dos seus órgãos.

Reduzindo todos os atos dos animais a movimentos mecânicos, ideia que tem sido aproveitada pela escola de certos materialistas, Descartes implicitamente inclui os instintos nessa ordem de movimentos, o que é o mesmo que negar o instinto propriamente dito.

A doutrina de Descartes sobre a falta absoluta de inteligência nos animais não é hoje mais aceita a admitida por filósofo algum, nem mesmo pelos que sustentam a origem mecânica dos corpos vivos e do funcionamento dos seus órgãos pelas forças da mesma natureza, em movimento constante para a formação de todas as operações mentais.

Nos tempos modernos, Gratiolet, Carpenter e Vulpian, segundo H. Joly, «têm sustentado que os movimentos característicos do instinto são de natureza reflexa, mas esse automatismo implica alguma coisa mais do que o mecanismo dos corpos brutos, e ainda que Joly não admita que os atos do instinto sejam um produto da inteligência ou resultem de um conhecimento refletido, ele julga todavia que os movimentos reflexos são manifestações de uma atividade de que se sente imperfeitamente, e produzindo-se a reação do órgão contra o estimulante em uma esfera restrita, ela não agita, não interessa bastante o órgão todo inteiro, não desperta um número suficiente de sensações e imagens, para que a obscura sensação local, que ela envolve seja, graças a essas reduplicações, fortemente e claramente sentida. Pela mesma razão, essas imagens concomitantes não sendo nem bastante numerosas, nem assaz variadas, a sensação rudimentar ou isolada torna-se uniforme. O movimento, a que ela está ligada, fica pelo mesmo modo uniforme, nenhuma imagem imprevista vem nutrir as sensações e modificar as reações que as prolongam ou as repelem.

O que há no instinto é o funcionamento de órgãos de ação, órgãos sensoriais, órgãos internos constituindo instrumentos ou utensílios apropriados a uma ação determinada por sensações e imagens que se associam e levam a um fim seguro, não sendo o instinto do animal independente da organização, nem das circunstâncias que operam sobre esta e sobre as funções da vida, como também em nenhum momento as tendências do vegetal são independentes do calor e da umidade. É certo que a primeira

manifestação do instinto se traduz pelo funcionamento de órgãos preparados para ele, e como cada órgão tem em toda espécie animal uma natureza particular, um fim preciso, meios de ação também especiais, não é mais difícil explicar por que a aranha tece a sua teia e por que o castor constrói o seu dique e a toupeira faz excavações na terra, do que explicar o motivo que leva uma criança a chorar, quando tem fome, a gesticular e andar logo que pode.»

Mas nem todos os naturalistas e biologistas e mesmo filósofos admitem que se recuse aos animais tudo o que é característico da inteligência, nem que estes em todos os seus atos deixem de imprimir o cunho da mais admirável e surpreendente reflexão.

Sem falar de Montaigne e de Condillac, principalmente do primeiro que dizia não ser justo sustentar que os animais façam, sem ciência e conhecimento, por inclinação natural e forçada, as coisas que fazemos por escolha e invenção industriosa, quase que se encontra o mesmo conceito nos escritos de autores modernos como Romanes e Ribot; mas o que constitui uma delícia, comparável a que se sente quando se lê um romance de Júlio Verne, é o modo pelo qual Büchner trata dessa questão em seu livro sobre a *Vida psíquica dos animais.* Ele sustenta em relação à inteligência de todos eles, principalmente da que ostentam os insetos, que se há instintos, somente estes se revelam no homem, pois que nos animais o seu único guia é com efeito a inteligência ou antes a razão! As aves, na construção dos seus ninhos, mostram mais discernimento, uma concepção mais clara das circunstâncias, do que o selvagem e o homem meio civilizado na construção de suas habitações. Todas as faculdades existentes no homem se encontram nos animais… Essa tendência imperiosa, de aparência instintiva para dar cabo ou matar os seus semelhantes, se encontra pela mesma forma nos animais, bem como nestes se encontram em esboço ou em gérmen as faculdades mais elevadas do homem, e, como este, eles pensam, sentem e querem. O espírito e a inépcia, a astúcia e simplicidade, o bom e o mau gosto, a bondade e a maldade, a violência e a brandura, a seriedade e a futilidade, a constância e a volubilidade, o valor e a covardia, a coragem e a jactância, a intrepidez e a timidez, a verdade e a mentira, a abnegação e o egoísmo, o amor e o ódio, a franqueza e a astúcia, o orgulho e a modéstia, o reconhecimento e a ingratidão, a delicadeza e a rudeza, a confiança, a sensatez e o estouvamento, a compaixão e a crueldade, a prodigalidade e a avareza, a sobriedade, a intemperança, a esperança, a dúvida, a obediência, a insubordinação, a generosidade e a vileza, a cólera, a insensibilidade, a tristeza e a alegria, a preguiça e a atividade, enfim os diversos temperamentos, as paixões, as condições boas ou más da natureza humana, surgem sucessivamente do vasto oceano da vida animal, e por toda parte o observador acha a imagem de nossa vida social, industrial, artística, científica e política! Em nenhuma associação animal se encontra exemplo mais frisante de tudo isso, do que na classe dos insetos, formigas, abelhas, vespas, aranhas, etc.

Em relação aos usos, costumes, instituições *políticas*, sociais, econômicas, *científicas* e *morais* (!) estes animais poderiam servir-nos de modelo!

Por suas faculdades intelectuais, as formigas se aproximam dos mamíferos superiores, ocupam lugar supremo na série dos invertebrados, e entre os vertebrados, com exceção do macaco e do elefante, nenhum poderá ser colocado acima delas, cujo *caráter moral* tem muita semelhança com o do homem, sendo iguais a este na

dedicação, abnegação, reconhecimento e gratidão… As suas construções são admiráveis e poderiam servir de modelo aos nossos melhores arquitetos e engenheiros, as suas guerras são épicas e de uma estratégia que espanta pela sábia disposição de suas fileiras de combatentes, da colocação das alas de guerreiros, de suas vanguardas e colunas de exploradores e de sua retaguarda e corpos de reserva, pelo modo admirável por que levantam as suas trincheiras, sitiam o formigueiro inimigo, *propõem* armistício, *assinam* a paz, tratam os prisioneiros, *curam* os feridos e *sepultam* os mortos… As térmitas ou formigas brancas têm exércitos permanentes, tão numerosos e tão bem organizados como os das grandes potências militares, e entretanto, acrescenta Büchner, as suas finanças não se acham em estado tão lamentável como as dos estados humanos, e seus soldados não fazem nenhum excesso contra os cidadãos que os nutrem e aos quais devem proteger…

Elas têm uma organização social que é o ideal de uma república democrática ou de uma monarquia democrático-social, tal como Napoleão III se propunha fundar, quando ainda afagava a classe operária. Foram elas que incutiram em Platão e em Tomás Morus as utopias de suas repúblicas. A república, estabelecida pelas formigas, é não só política, como também social ou socialista, e Büchner a julga tão perfeita que aconselha aos democratas modernos que visam organizar, segundo as suas ideias, um estado operário, a tomarem por modelo as instituições políticas e sociais das formigas… Se as suas rainhas vivem sem tomar parte nos trabalhos executados pela sociedade, em uma ociosidade opulenta, em um *dolce far niente*, parecendo-se com os reis humanos pelo fato de que elas também são nutridas ou sustentadas por seus semissúditos, elas se distinguem por outros traços — põem os ovos de que nasce a população do formigueiro, e, quando há necessidade, trabalham como os outros seus *concidadãos*… E que poesia voluptuosa não expandem em seus voos *nupciais* para a cópula, *não esperando* os *esposos* felizes que depois disso têm infalivelmente de morrer!…

Em suas indústrias fabris e agrícolas, quanta previdência, quanta sagacidade, quanta ordem e trabalho útil, incessante e limpo, quanta inteligência, quanta reflexão sensata e quanta obediência! Quanto é simples e precisa a sua linguagem mímica, de que até se servem para pronunciar discursos, comunicar as impressões, resolver as dúvidas e executar as deliberações, como não há nada igual nas sociedades humanas! Tudo ali se realiza sem constrangimento e com a maior liberdade, pronta cada formiga a sacrificar a vida em benefício da comunidade… Elas também têm as suas recreações; divertem-se, dançam e fazem exercícios ginásticos muito curiosos… E depois que cérebro! Não há, diz Büchner, no universo, segundo a opinião de Darwin, uma partícula de matéria mais maravilhosa, e mais maravilhosa talvez do que a do cérebro do homem. Ninguém as excede em habilidade mecânica e na arte de pedreiro e carpinteiro, ao que se ajunta um grau superior de julgamento e de cálculo nos planos e esboços que elas traçam.

Na monarquia democrata socialista das abelhas ou na república dos outros insetos, se observa a mesma organização, a mesma vida social e moral, diversificando-se os atos, segundo a espécie, mas tudo combinado por uma forma em que se revela a mais admirável inteligência, e se ostentam as regras da mais refinada moral, e é assim que no voo nupcial, entre danças e festins, a copulação das abelhas se faz no ar e no

interior das colmeias, e não no solo e nos galhos das árvores, como o das formigas, por que aquelas levadas por um *sentimento de pudor* não *querem* que esse ato se realize à vista de todos. Mas na colmeia, os seus habitantes *sabem* o que vai ter lugar, e então com quanta alegria, festas e alacridade, recebem a sua rainha na volta da excursão amorosa, e quanta tristeza e lamentos denotam quando ela se demora, ou por qualquer circunstância deixa de voltar ao cortiço!

Tal é em resumo o que com grande desenvolvimento e apoiado em quanta fantasia se tem expendido a respeito, Büchner apresenta em sua obra sobre a vida psíquica, não dos animais em geral, mas unicamente de certos insetos, que mais se prestam, por atos curiosíssimos e mesmo maravilhosos, a invenções não menos admiráveis.

Em verdade, a vida curiosa desses animálculos tem atraído a atenção dos naturalistas e de grande número de apicultores, mas em muitos as descrições dos trabalhos desses pequenos seres têm sido feitas com tanta exageração, que assumem o grau da inverossimilhança. Onde porém tudo excede a qualquer observação é no que diz respeito às faculdades mentais de que querem dotar esses seres. Eles substituem pelas suas a inteligência das formigas e abelhas e dizem, por exemplo, que estes insetos impõem à sua rainha que só deite os ovos fecundados, que se vê a *intenção* das formigas na obra de uma avenida e a prontidão com que destroem uma galeria, quando *percebem* a inutilidade de seu trabalho, por não estar de acordo com o plano *concebido* e *traçado*; a descoberta de que é uma sesta que fazem, quando, como os homens, nas horas quentes do dia, não trabalham; e que não saem à pilhagem senão depois de *mandarem* explorar os terrenos vizinhos, obrigando a formiga que trouxe um objeto sem valor a retirá-lo do formigueiro, depois de admoestada, conversando e perguntando umas às outras só pelo contato da extremidade de suas antenas, onde se encontraria um sítio de boas provisões; que a *consciência* delas não permite reduzir à escravidão senão as formigas recentemente saídas das crisálidas, e nunca haviam *conhecido as delícias da liberdade*; e ficando nos combates cegas de cólera, massacram furiosamente os vencidos, e nos ataques contemporizam até que possa chegar o *reforço com que contavam*, subindo às árvores para *se certificarem* de que não há inimigos à vista, chegando o zelo das abelhas pelo asseio do cortiço a um grau considerável, pelo receio que elas têm de explosão de moléstias próprias às aglomerações de seres em espaço restrito!…

Não é preciso mais nada para se reconhecer nessas apreciações o intento deliberado de mostrar que esses insetos não praticam ato algum sem um motivo racional, com grande reflexão e consciência, mas se nós não conhecemos os móveis das ações dos nossos semelhantes senão pelo que eles confessam e pela conformidade com as que praticamos, como poderemos conhecer os dos insetos, que tudo realizam com uma uniforme invariabilidade, a mostrarem que não é uma obra da razão e de uma consciência refletida? Ver uma porção de formigas nos galhos de uma árvore e dizer que elas estão dali observando o ponto ocupado pelo batalhão inimigo, ou se na redondeza há um campo rico de provisões, é uma verdadeira fantasia. Para se dizer, como Büchner e o Dr. Dziezon de Carlsmarkett, que sob a relação social e individual as abelhas podiam servir de modelo ao homem, e que não há ser em quem se encontrem tantas virtudes, tanta atividade laboriosa, tamanha abnegação, modéstia e simplicidade,

é preciso dar aos termos uma significação diversa da que é conhecida na linguagem corrente, e um valor muito diverso daquilo que tais predicados representam, ou então se permitir o direito de zombar do senso comum ou acreditar que por meio de conceitos paradoxais se pode inverter a grandeza natural da criação, revestindo a seres inferiores de predicados e qualidades que não cabem mesmo a todos os homens.

Estudando-se com critério a vida curiosa dos insetos e de inúmeros outros seres colocados em grau superior da escala zoológica, não se deixa de reconhecer desde logo que todos os seus atos e movimentos, ou toda a sua incessante atividade, que tão justamente nos surpreende e desperta intensa admiração, se concentram na realização dos instintos de conservação própria e individual e de reprodução ou propagação da espécie.

Sobre esta última questão, Büchner, por compreender talvez que seria impossível negar os característicos do instinto ou dessa inclinação natural, inata, invariável e adaptada a um fim determinado, não diz uma palavra, desenvolvendo a questão do gênero da vida dos insetos, cujos atos tendentes à conservação própria e da espécie podiam dar lugar à confusão e parecer que com efeito eram determinados pela inteligência, razão, vontade e consciência, ou filhos de uma deliberação refletida, da previdência, experiência e hábitos, ou de uma ciência organizada nesses pequenos cérebros.

Büchner refere que Blanchard, admirador das altas faculdades mentais dos insetos e de outros animais, menos das do homem, pergunta quando este deixará de ser tão ignorante para dizer que os animais são verdadeiras máquinas; mas isto deve ser um equívoco, pois Blanchard sabe perfeitamente que há mais de dois séculos foi essa suposição desprezada, como já fiz ver, não se admitindo todavia que os animais sejam os irmãos mais velhos do homem, e possuam, como este, somente em menor grau, as mais elevadas faculdades morais e intelectuais: a razão, a linguagem, a arte, a liberdade e a consciência refletida de seus atos, e que se muitos destes não são mecânicos, são pelo menos, em muitos casos, maquinais ou automáticos, apresentando verdadeiras manifestações de uma atividade que sente imperfeitamente e que são traduzidas pelos movimentos reflexos ou pelos atos dos sonâmbulos, não entrando a memória, segundo H. Joly, senão como renovamento das sensações primitivas.

Na impossibilidade de reduzir o instinto a um produto da inteligência, alguns partidários da escola naturalista e transformista de Darwin fazem entrar nos atos característicos do instinto os elementos fundamentais da inteligência espontânea, e é assim que ele acredita que a construção do formigueiro depende do instinto, mas a escolha e o arranjo dos materiais são obra da inteligência. No mesmo sentido se pronuncia Blanchard, em sua obra sobre a *Metamorfose e costumes dos insetos*, dizendo que a inteligência se mostra ligada ao instinto e opera igualmente com este, e que não há instinto possível sem uma inteligência para o dominar e o dirigir.

Na opinião de H. Joly, essa mistura de ignorância e de inteligência vindo sucessivamente ao socorro uma da outra para o complemento das mesmas ações, essa inteligência não inteligente, essa reflexão não refletida, advertindo a ignorância para agir e pôr em jogo faculdades que ela, inteligência, não possui, essa ignorância precedendo por toda a parte a ação da inteligência, produzindo atos mais perfeitos do

que esta, não se deixando dirigir senão quando ela faz o mais difícil, não é toda escolástica?

Que uma inteligência dirija e repare um mecanismo, depois de tê-lo compreendido perfeitamente, estamos de acordo, e é assim que o homem pode governar e aperfeiçoar as obras da natureza, posto que a criação de obras iguais exceda o seu poder, mas que o mesmo princípio se aplique à mesma obra com uma indústria cega e ao mesmo tempo esclarecida, é o que na verdade não se compreende facilmente.

Não seria entretanto o instinto, como dizia Lamarck, mais do que o hábito transmitido por herança, ou, como sustentava Wallace, o resultado da imitação ou do exemplo transmitido de pais a filhos, e de adaptações orgânicas, ou dependente, como queria Darwin, da herança de todas as condições e qualidades que se dão com as transformações orgânicas?

Darwin, em sua obra sobre a *Origem das espécies*, diz na pág. 259 a propósito dos instintos, que estes concorrem para o bem de cada espécie, e que a seleção natural intervém para conservar e acumular continuamente as variações por eles apresentadas e que sejam vantajosas a cada espécie, acreditando que aquela tem efeitos muito mais importantes do que o hábito só, e na impossibilidade de operar sobre os instintos em natureza, ela se serve de uma certa variabilidade desses instintos, transmitida por herança. Procurando sustentar esta teoria, ele descreve os instintos das formigas e abelhas, a fim de mostrar a grande variação dos seus instintos, e o papel que representa a seleção para os firmar, mas Darwin nunca deu importância ao que se chama espécie, e não vendo nos insetos senão uma só espécie, considera como variabilidade de um mesmo instinto o que é apresentado por qualquer das espécies.

Em todo o caso, ele pensa que nem o exercício dos órgãos, nem o hábito, nem a vontade, agindo nos indivíduos estéreis de uma comunidade de insetos, poderiam modificar a estrutura ou os instintos dos indivíduos fecundos que são os únicos aptos a deixar descendentes, e admira-se que ninguém tenha visto na existência dos insetos neutros a prova evidente da falsidade da teoria dos hábitos hereditários de Lamarck.

Esta apreciação de Darwin é tanto mais admirável, quanto ela serve perfeitamente de argumento contra sua própria doutrina.

A herança de modificações individuais, diz Lemoine, é tão impotente como é o hábito para explicar a origem de qualquer coisa, principalmente do instinto; ela poderá talvez explicar a causa da determinação, da variação, da transformação de um instinto, mas não da aquisição primeira, pois que, susceptível de transmitir, de aumentar e de modificar, ela é radicalmente incapaz de criar ou de adquirir.

Apesar de tudo isso, é entretanto pela herança, segundo Darwin, de atos que acompanham as transformações orgânicas ligadas à seleção natural, que se formam os instintos, e assim ele julga que a acumulação contínua pela seleção das modificações vantajosas sobrevindas na estrutura orgânica e mental e determinadas pelas mesmas causas que produzem modificações acidentais na organização física, ou por outras causas desconhecidas, é que constitui o mais poderoso motivo das variações e aquisições dos instintos.

A sua teoria é formulada do seguinte modo: «se consideramos os indivíduos que hoje representam uma espécie, vemos que eles nos oferecem de uma parte certos

caracteres anatômicos e fisiológicos, de outra, certas aptidões ou faculdades mentais, costumes e instintos que verificamos e descrevemos. Mas os antepassados desses indivíduos, quando se sobe pela razão à série infinda dos séculos, não ofereceram sempre esses caracteres e esses órgãos físicos, nem essas faculdades mentais, nem esses costumes, nem esses instintos. Foi pouco a pouco, insensivelmente, que a espécie, isto é, a série desses indivíduos, nascidos uns dos outros, chegou ao estado físico e mental que nele observamos hoje. Uma infinidade de pequenas modificações acidentais se reproduziu em diversas ocasiões em alguns desses ascendentes no momento mesmo da geração.

Essas modificações, tendo sido úteis e vantajosas ao indivíduo para a procura da nutrição, para a sua defesa, para a prolongação de sua existência, para lhe darem uma superioridade qualquer na luta que todos os seres sustentam uns contra os outros, para subsistirem na concorrência vital, passaram como herança às gerações seguintes pela seleção natural, isto é, os indivíduos nascidos desse antepassado e que não tinham herdado dele essas vantagens, deviam, graças à inferioridade em que se achavam na concorrência vital, desaparecer com mais ou menos rapidez, ao passo que os aquinhoados pela herança puderam viver e se perpetuar. Se entre estes algum sofreu por sua vez acidentalmente nova modificação vantajosa, alguma perfeição superior da mesma faculdade, os herdeiros dessa modificação persistem pela seleção natural e concorrência vital e fazem com que os outros desapareçam; e assim, constantemente, em cada nova aquisição feliz que tenha vindo aumentar em um indivíduo os seus recursos no combate pela vida. São enfim esses acidentes propícios, essas modificações felizes nas faculdades mentais acumuladas através de séculos, que têm conseguido produzir os costumes observados na geração presente, e formam por fim o que recebe o nome de instintos.»

Ainda que Darwin tivesse compreendido que, se não incluísse os instintos em sua doutrina transformista, encontraria na existência desse fato uma forte objeção contra o transformismo, procurou removê-la incluindo os instintos entre as aquisições hereditárias da espécie em suas contínuas transformações; todavia ainda não passa de uma hipótese ou de uma simples suposição o fato de que foi acidentalmente que começaram a se formar os instintos, tais quais são hoje observados. Em verdade o que esses indivíduos herdaram nessa série indefinida de séculos não foi nenhum instinto, mas uma tendência, uma qualidade que lhes poderia ser útil na concorrência vital e na seleção natural, ou que se reduziu ou não foi senão o resultado de uma transformação toda individual, de modo que o instinto apresentado por um certo descendente foi, como diz Lemoine, a soma de instintos parciais e imperfeitos dos seus antepassados, acumulados e como que nele superpostos pela herança. Donde vieram essas unidades, esses instintos parciais, esses fragmentos de instintos? Darwin, na impossibilidade de explicá-los, diz que eles são a obra do acaso, e apresenta o seguinte exemplo: um pombo qualquer tendo mostrado disposições naturais para tomar o estranho *hábito* de fazer ao voar uma cambalhota, e tendo legado a mesma tendência à sua *raça*, a seleção continuada por muito tempo através de gerações sucessivas de indivíduos em que essa tendência adquiriu uma força progressiva, pôde produzir pombos dotados dessa qualidade, tais quais são hoje encontrados. Ele explica pelo mesmo modo ou por uma

tendência natural que se tornou bastante forte em certas raças caninas, algumas das qualidades que estes animais hoje apresentam, e termina por dizer que a seleção metódica, com os seus efeitos hereditários e a educação com os seus meios de contensão, operando sucessivamente sobre cada geração, terminariam em breve tempo a obra da transformação, e por fim a seleção inconsciente agindo constantemente e ainda atualmente, acabou por fixar o instinto novamente adquirido.

Em primeiro lugar uma qualidade, uma tendência da natureza, poderá entrar como elemento do instinto, mas nunca dar a este nascimento nem passá-lo por herança, com possibilidade de transmissão, não à raça, mas à espécie inteira.

Uma tendência, acompanhada de qualquer modificação, pode pela herança estender-se a uma família, a uma raça, mas para se constituir em instinto era preciso que revestisse certos caracteres e se tornasse comum à espécie inteira. Darwin diz, à pág. 267, que o hábito pode algumas vezes bastar para converter essas qualidades em instinto, mas como foi que esse hábito concorreu para a formação do instinto, se é o próprio Darwin que diz, apreciando a doutrina de Lamarck, que o hábito não intervém de modo algum na modificação da organização resultante da acumulação de variações ligeiras e acidentais, e não poderá explicar a indústria das abelhas nem nenhum instinto importante das espécies em que a fecundidade não é comum a todos os indivíduos?

Todo o trabalho industrial e admirável nas colmeias e formigueiros é executado com a perfeição conhecida pelas abelhas e formigas neutras ou estéreis; e de quem estas, que tanto se distinguem dos respectivos progenitores, teriam herdado os seus instintos, se justamente aqueles nada sabem fazer, e a sua existência limita-se à reprodução de formigas e abelhas fecundas e estéreis?

Assim como não foi por herança que os insetos neutros adquiriram os seus instintos, pela mesma forma não foi por herança que esse pombo ofereceu uma tendência, que não tinham os seus progenitores, em dar cambalhotas; não passa isso de uma qualidade fortuita e acidental que se fixou ulteriormente na raça.

Darwin não nega o valor dessa objeção, que para ele mesmo é formidável, pois que esses fatos estão em desacordo com a teoria da seleção natural, mas procura responder dizendo que o princípio da seleção se aplica tanto à família como ao indivíduo, e que a produção de seres neutros pode ser uma vantagem para a comunidade. É este também o parecer de madame Clemência Royer, tradutora de seu livro, sobre *A origem das espécies*. Mas a questão não é de saber se há vantagem para a comunidade da existência de seres infecundos, mas sim de quem herdaram esses seres infecundos os seus prodigiosos instintos. Ainda mesmo se admitindo que o sistema arquitetural das abelhas e de outros insetos pudesse ser explicado por condições naturais e recorrer ao tempo, à incomensurável duração das épocas geológicas para explicar o instinto pela acumulação hereditária de hábitos e modificações muito simples e sucessivas, restam ainda instintos sobre os quais Darwin e os seus partidários fogem de dar qualquer explicação, como sejam os que se referem à reprodução das espécies. Por mais que se pense nessa série incomensurável de aquisições de tendências, qualidades e hábitos, não se chega a compreender como tudo isso se modificou e se preparou para se converter em atos apropriados à reprodução. Há nesta todos os característicos do que se

chama instintos — ou esse conjunto de necessidades e desejos despertados por uma energia potencial que tende pela sensação a se pôr em ação.

A teoria de Darwin a respeito da origem e formação dos instintos é engenhosa, como tudo o que foi concebido e sistematizado por esse insigne naturalista e observador, mas decididamente ela não resolveu a questão.

Nas mesmas condições se acham envolvidas as teorias de Condillac, de Wallace e de Romanes, quando atribuem os instintos quer à experiência adquirida, quer à imitação, quer, como dizia o filósofo inglês, à memória hereditária.

Convém começar por esta última hipótese. O instinto é uma memória hereditária, diz Romanes em seu livro *Evolução mental dos animais.* Mas que memória foi herdada? Certamente a memória de hábitos, tendências, disposições e ações dos progenitores. Estes não podiam transmitir senão hábitos, tendências e disposições individuais, e como nada obstava a que os descendentes formassem outros hábitos, não passariam pela herança senão qualidades que se concentrassem nos indivíduos e não se estendessem à espécie inteira, por modo a formar um instinto, tendo por origem a memória hereditária de todos os hábitos e ações dos progenitores.

A observação mostra nos animais, como faz notar o padre Sant'Anna, uma memória sensitiva e é por esta que eles conservam as imagens dos filhos, dos males e benefícios que experimentaram, mas se conservam as imagens dos filhos, eles não os reconhecem como filhos e como seus, como conservam as imagens dos objetos passados e não os reconhecem, porque só quem diz *eu* pode dizer *meu*, quem não pode reconhecer o passado como passado é incapaz de reconhecer qualquer modificação própria.

Nos atos determinados pelos instintos os animais devem dispor de alguma memória, mas esta não passa de um renovamento das sensações primitivas e daí partir para ver em tudo a memória — nos hábitos dos tecidos vivos e nos atos mais obscuros da vida —, colocar o instinto nas adaptações hereditárias das plantas e em suas exigências, e nas aptidões hereditárias do homem, desde a loucura até o gênio, é dar ao instinto um sentido arbitrário e confuso.

Ainda aqui o fato dos insetos neutros ou infecundos serve para mostrar o pouco valor da hipótese de Romanes, e com efeito de quem as abelhas e formigas trabalhadeiras herdaram a memória do que deviam fazer?

Que nos homens a experiência sirva para explicar grande número de seus atos, é o que a cada instante se pode verificar no curso da vida, em que tudo por assim dizer se aprende desde o andar e a palavra articulada, até a aplicação dos nossos sentidos e aparelhos orgânicos para a aquisição do que possa servir à nossa atividade mesmo mental. Os animais também aprendem muita coisa, e são capazes de atos materiais, resultantes do ensino administrado, que se repetem e se mantêm com certa fixidez e segurança, mas para daí concluir que os atos próprios do instinto são o resultado da experiência então adquirida, é desconhecer que esta produz resultados variáveis nos indivíduos da mesma classe, segundo o grau de inteligência, de disposição orgânica, e não essa uniformidade, precisão e invariabilidade na espécie inteira, como se vê no instinto, em que, como dizem Flourens e outros fisiologistas e mesmo naturalistas, o animal executa justamente o que nunca aprendera e tudo com admirável perfeição, de

que são tipos os cortiços de abelhas e os formigueiros, os ninhos dos pássaros e as construções de outros animais, variando segundo as espécies, mas semelhantes ou apenas com pequenas modificações na mesma espécie, hoje, como há dez mil anos ou mais.

Milne Edwards refere inúmeros fatos bem explícitos de que o instinto tem indubitavelmente alguma coisa de primordial e inato, e não poderá nunca ser explicado por experiências acumuladas. A hipótese de Wallace de que a imitação e a acomodação ao meio eram a causa dos atos instintivos, visto que não se mostrava um animal que, subtraído ao contato dos seus semelhantes e progenitores executasse o mesmo trabalho que eles, tem sido combatida por muitos naturalistas e pelo próprio Darwin.

As obras de história natural estão cheias de fatos referentes a animais que nascem sob os cuidados de outros pertencentes a espécie diferente, com hábitos e instintos também diversos dos progenitores dos primeiros, e que entretanto logo que têm de agir por si, executam com a maior regularidade, e segundo a idade própria, os mesmos atos instintivos da espécie a que pertencem, sem que se possa admitir que a imitação servisse para a sua execução. Milne Edwards refere entre outros, segundo Pressensé, o caso do xilócopo violáceo ou *fura-madeira*. Esta espécie de abelha solitária no momento de deitar o ovo ataca uma prancha de qualquer madeira e nela pratica, com as mandíbulas, longas galerias terminadas em fundo de saco, cuja extremidade inferior não fica separada da superfície externa senão por uma delgada camada de tecido lenhoso.

O *xilócopo*, que só põe uma vez e depois morre, não trabalha senão para preparar um agasalho conveniente à sua progenitura. Não é de menor valor o cuidado que toma para a respectiva alimentação desta, pois que forra as galerias com o pólen das flores que ele tem ajuntado e enrolado em bolas; e com o pó da madeira perfurada fabrica uma espécie de toca para o ovo que tem de pôr, morrendo logo depois de ter por três vezes repetido a operação. Quando a larva aparece e tem chegado ao desenvolvimento conveniente, ela fura a parede de sua toca e ganha o ar livre. O inseto que realizou com tanto método a sua liberação, nunca viu o seu progenitor, nada aprendeu, e entretanto nasceu sabendo tudo o que devia saber. Como este, há milhares de casos do mesmo gênero, e não há ninguém que, tirando um pássaro do ninho em que nascera e em estado que tornava impossível a imitação, e o criando fora da vista do progenitor, não o veja, depois de crescido, fazer ninhos semelhantes aos daquele, como que cedendo aos impulsos dessa memória sensitiva provinda de sua organização.

Atribuir também o instinto, segundo querem todos os materialistas e psicólogos, como Romanes, Ribot, Le Dantec, Ferrière, etc., às mesmas condições específicas da inteligência humana, caracterizada pelo poder imanente de conhecer o abstrato, o universal, o necessário, o absoluto e o infinito, é enunciar uma proposição que não se sustenta perante a razão nem diante da indução e da dedução dos fatos observados na intitulada evolução da vida psíquica dos animais. O fim desses psicólogos, como já fiz ver por diversas vezes, é reabilitar os animais e desabilitar o homem, na frase de Ferrière. Já desde o tempo de Bossuet que apareciam esses reabilitadores dos animais; e é assim que ele dizia em sua obra o *Conhecimento de Deus*, que queriam a todo o custo que os animais fossem inteligentes, podendo-se talvez conceder ao homem um pouco

mais de inteligência. Há mesmo quem diga que o mais de que o homem dispõe, só serve para o inquietar e o tornar mais malicioso; este mais tranquilo e feliz viveria se fosse como os brutos. O fim de quem sustenta essa doutrina é descer até os animais para poder viver como estes e encontrar escusa para a realização de seus desejos sensuais, etc., etc.

Nesta questão estou perfeitamente de acordo com muitos escritores modernos e psicólogos distintos, como, entre outros, se pode contar A. Lemoine.

Este diz: «se a sensibilidade pode existir sem inteligência em qualquer grau; se um ser sensível pode deixar de ter consciência da dor ou do prazer, ou se não se dá o nome de inteligência senão ao pensamento capaz de razão e de consciência, senão à reflexão sobre si própria, pode-se compreender e admitir que o instinto seja não só distinto, mas ainda separado da inteligência, que ele seja sem consciência, se oponha à inteligência, enfim que os animais tenham instintos sem disporem de inteligência. A sensibilidade, em que os instintos têm as suas raízes, não é nem em fato, nem em teoria, separada em absoluto da inteligência. A inteligência em geral, sem excetuarmos a razão, principalmente esse modo de inteligência chamada consciência, forma um poder susceptível de um número infinito de graus, desde o pensamento que percebe intuitivamente as verdades absolutas e as formula com precisão, até as formas mais indecisas e flutuantes da imaginação e da memória… É verdadeiramente impossível que o último dos animais em sofrimento não tenha deste consciência, por mais obscura que seja, pois que não se pode compreender melhor uma dor sem consciência do que uma dor não sentida, pois que também a consciência da sensação e a própria sensação não são verdadeiramente senão uma e mesma coisa. Os seres vivos dotados de instintos têm necessariamente consciência em um grau qualquer e por conseguinte inteligência ainda mesmo a mais grosseira, pois que o instinto nasce de uma sensação, de uma necessidade, pois que uma sensação que não seria percebida daquele que julga experimentá-la, não seria coisa possível, pois que a percepção de uma dor é a consciência dela e a consciência é uma forma da inteligência. Mas se a inteligência acompanha em um grau qualquer o instinto, não é o conhecimento do fim ou do resultado futuro da ação que é inseparável do instinto, mas somente o conhecimento da necessidade sentida e do ato que ele suscita ou provoca, à medida que ele se realiza e uma vez que se realizou. Pouco importa no momento que essa consciência de um primeiro ato e essa experiência do resultado sirvam ou não à educação do animal, revelem a este o fim desse ato e aperfeiçoem o seu instinto ou o deixem sempre tão ignorante como no passado. O animal não tem sem dúvida consciência do fim de seus atos instintivos, porque não pode ter consciência do que realizará no futuro, mas a necessidade que ele sente envolve necessariamente a consciência ou o conhecimento sensitivo que o leva à ação por um automatismo psicológico.

Encerrada nos limites de um conhecimento todo sensitivo, a inteligência nos animais, assim reduzida e girando na órbita traçada pelos seus aparelhos orgânicos, não os leva senão à percepção das sensações e à formação de imagens que os guiam nos atos a realizar. É uma inteligência toda instintiva governada pela necessidade, não saindo, como diz Pressensé, da órbita marcada pelo organismo.

Em tais condições, não será difícil explicar os casos em que os animais mostram a maior ignorância e inépcia diante de pequenos obstáculos acidentais e estranhos, sobrevindos por ocasião da execução de seus atos instintivos.

Em suas *Recordações entomológicas*, pág. 298, J. H. Fabre, entre numerosos casos confirmativos dessa asserção, refere o que se passa com o calicódomo e bômbix (bicho-da-seda). Estes insetos para acharem a sua habitação têm um senso de orientação, uma precisão de direção, uma memória topográfica, uma faculdade de reconhecimento, que nada os desconcerta, dando-lhes um instinto maravilhoso. Mas se o ninho é deslocado ligeiramente, transportado a um metro de distância do lugar primitivo, o inseto não conhece mais a sua obra, a sua própria saliva, a massa que ele mesmo fabricou, não reconhece mais nada e abandona o ninho. Uma légua de distância, e mil obstáculos acumulados, não puderam enganar o seu instinto; um pequeno deslocamento de seu ninho transformou a sua inteligência! Outra vez, J. H. Fabre deixou intacto o conjunto da habitação em que tudo foi conservado — larva e provisões — mas pôs sem coberta a habitação pela retirada da tampa; o inseto voltou e viu a sua larva que se queimava aos raios do sol; a falta de passagem conhecida parecia causar-lhe tormentos; ele voava, voltava, agitava-se, incapaz de reconhecer a sua progenitura, indiferente à sorte desta, não pensando um só instante em reparar a obra destruída. Reaumur, segundo diz Joly, já havia observado que as abelhas pedreiras, que são capazes de amassar um barro duro como pedra, não pensavam em furar uma gaze fina colocada no extremo de um funil, onde o seu ninho havia sido encerrado; e morriam de inanição.

Experiências tentadas em relação a esses e outros insetos por Fabre fizeram-lhe ver que, mudadas as condições em que eles exercem a atividade instintiva, ficam na impossibilidade de remover um obstáculo às vezes insignificante, e perdem a noção de tudo pela falta absoluta de qualquer luz projetada pela inteligência, de modo que feito o que o animal devia fazer por uma espécie de estímulo ou senso íntimo, e sempre o mesmo, ou apenas com leves modificações dependentes do meio e dos materiais a seu alcance, ele dá por terminada a sua função, ainda mesmo que a morte seja a consequência de um obstáculo sem valor e que entretanto ele achou superior às suas forças, mas que somente estava acima de sua inteligência.

Muitos outros exemplos poderia citar a respeito desses embaraços mostrados pelas aranhas, quando dão pela destruição de parte de suas teias e procuram repará-las, e assim, diz Joly, se retiramos uma teia tecida até o seu primeiro terço e a colocamos em uma outra acabada até os dois terços, de modo que a obra ficou toda concluída, longe de receber em benefício essa economia de trabalho, a aranha se mostrará embaraçada, e, para completar a rede de empréstimo, parte do primeiro terço em que deixara a sua rede e procurará em vão refazer a obra já terminada. P. J. de Bonniot diz, segundo Joly, que a aranha não repara completamente a sua teia todas as vezes que é rompida.

A teia propriamente dita, destinada a ser sucessivamente partida à medida que uma nova mosca é apanhada, não é nunca reparada, qualquer que seja o acidente que ocasionara a ruptura. São unicamente os fios que servem ao esticamento da teia que são reatados ou substituídos, quando uma causa qualquer produz a sua ruptura. O animal, colocado no centro da teia e esticando-a com as suas oito patas em todas as direções, é

instantaneamente advertido, pela cessação da resistência, do acidente ocorrido. Ele naturalmente experimenta por essa causa uma sensação, e esta sensação provoca movimentos já preparados nos órgãos e dependentes dos instintos da aranha. Quando o dano é considerável, a aranha não se dá ao trabalho de uma reparação acima da sua habilidade, devora a velha teia e faz uma nova.

Esses fatos mostram bem o instinto, longe de ser, como diz Blanchard, dirigido e dominado pela inteligência, não recebe desta senão uma influência indireta nos fenômenos de sensação e de consciência, e tanto assim parece ser, que no homem em que essa faculdade domina, pode-se dizer, apesar da opinião de certos psicólogos da seita materialista, que não há instintos senão em relação à conservação individual e reprodução da espécie, e ainda assim estes instintos são em grande parte tão modificados pela inteligência e reflexão e por tudo que ao mesmo homem fornece o conhecimento da vida própria e social, que eles perdem uma parte dessas impulsões coordenadas e automáticas que os caracterizam. Todavia, o mais forte desses dois instintos, isto é, o da reprodução, continua inúmeras vezes a ostentar a sua natureza e o seu vigor bestiais, não só nos selvagens como nos homens pertencentes às nações da mais apurada civilização. Se ele é a fonte do amor, é também capaz de suscitar as mais desenfreadas paixões, como o ódio e o ciúme, e tornar-se causa de inúmeros crimes e das mais pungentes tragédias, como também pode terminar por atos de supremo heroísmo, extinguir-se na pureza da castidade e resplandecer na doçura, ternura e amor maternos, nunca diminuindo com o tempo, mas se alargando para se estender, como diz Lemoine, aos filhos de todas as idades, e aos filhos desses filhos — a toda progenitura — sempre no mais elevado grau de sublimidade e dedicação infinita.

Em relação à conservação do indivíduo, ao lado de atos concernentes à deglutição, à sucção, à aspiração, isto é, à introdução, como diz Lemoine, nos órgãos de vida vegetativa de substâncias estranhas imediatamente indispensáveis ao entretenimento da vida corporal — expiração, excreção ou expulsão das substâncias que se tornaram inúteis, perigosas, deletérias — tudo acompanhado de fenômenos físico-químicos e movimentos de ordem reflexa, e outros automáticos e espontâneos, ao lado de tudo isso, digo, se manifestam certas tendências e disposições a que se tem dado o nome de instinto de sociabilidade, de benevolência, de altruísmo, de egoísmo, etc., e que verdadeiramente não constituem senão diversas formas de sentimento ou de atividade do espírito, em que também a vontade tem grande influência.

Seja como for, tudo isso explica na opinião bem justa de H. Joly, a universalidade dessa inteligência que, apesar da diversidade infinita de suas manifestações e forma específica e só própria do homem, pela qual este se eleva ao conhecimento do absoluto, do infinito e à ideia de causalidade, de relação e de princípios racionais, é uma e semelhante em todos os homens, atestando em todos eles a mesma origem, a mesma lei e o mesmo destino, de conformidade com os desígnios de seu criador, que os revestiu de inteligência refletida, e com ela deu-lhes a palavra, o caráter inventivo e a liberdade para se elevarem, com diz o padre Fernandes de Sant’Anna, acima de todos os seres e destes se distinguirem.

FIM

ÍNDICE DAS MATÉRIAS

PÁGS.

Prefácio 4

CAPÍTULO I

Origem do homem 18

Artigo I Doutrina epicurista 22
Artigo II Doutrina positivista 25
Artigo III Doutrina transformista 34

§ I Objeções ao transformismo e ao monismo 40
§ II Objeções à doutrina evolucionista 51

Artigo IV A doutrina materialista 55
Artigo V A causa primeira 78

CAPÍTULO II

Natureza do homem 99

CAPÍTULO III

Corpo e espírito 113

CAPÍTULO IV

Funções do espírito 148

CAPÍTULO V

O livre-arbítrio 200

Artigo I Elementos e composição 200
Artigo II Provas do livre-arbítrio 210
Artigo III Negação do livre-arbítrio 231
Artigo IV O livre-arbítrio e o fatalismo 256
Artigo V O determinismo e a responsabilidade 262

CAPÍTULO VI

A moral 272

Artigo I A maldade moral 282

Artigo II As diversas doutrinas morais 286

CAPÍTULO VII

Hábitos e instintos 303